LIBRARY OF CONGRESS.
Chap. BL2421
Shelf .M8H3
UNITED STATES OF AMERICA.

F. W. CHRISTERN
763 BROADWAY NEW-YORK
FOREIGN BOOKSELLER

Das

Buch von den ägyptischen Mysterien.

Zur Geschichte

der

Selbstauflösung des heidnischen Hellenenthums.

Von

A. v. Harleß.

Harless.

28.

LIBRARY OF CONGRESS
CITY OF WASHINGTON
1868

München, 1858.

Literarisch-artistische Anstalt
der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

BL2421
.M8H3

Τί τἀλλότριον, ἄνθρωπε βασκανώτατε, κακὸν
ὀξυδορκεῖς, τὸ δ' ἴδιον παραβλέπεις ;

Vorwort.

Die nachfolgenden Bogen waren zuerst als Abhandlung für eine Zeitschrift bestimmt. Da ihr Umfang unter der Hand größer wurde, als ursprünglich beabsichtigt war, entstand die Frage, ob eine gesonderte Herausgabe derselben zweckdienlich sei. Es ließ sich das verneinen. Denn „zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenenthums“ bedarf es weit mehr, als der Betrachtung einer fragmentarischen Seite dieses Prozesses. Es ist deßhalb das Geständniß am Platze, daß bei der Veröffentlichung dieses Fragments in seiner jetzigen Gestalt einige Nebenabsichten obwalteten. Vielleicht wäre es für Viele dienlicher gewesen, überall die Nutzanwendungen, die man im Sinne hatte, ausführlicher zu ziehen, während es andern scheinen kann, als sei hierin des Guten schon zu viel geschehen. Den Ersten möchte ich den Spruch vorhalten: Man merkt die Absicht, und man wird verstimmt. Auch haben wir bereits zu viel Tendenzgeschichte, wie wir an Tendenzpoesie übergenug leiden. Darum sollte das, was für die Geschichte des Zerfalls des antiken Heidenthums aus dieser Darstellung sich verwenden läßt, so viel als möglich rein geschichtlich gegeben werden. Den Andern aber, welchen vielleicht die Zuthaten nicht

gefallen, oder welchen überhaupt die vorgesetzte Speise befremdlich erscheint, will ich die leitende Absicht ehrlich gestehen. Es wird vielleicht auch noch manchen Andern, wie mich, von Zeit zu Zeit das Gefühl beschleichen, als gehe mehr denn eines der jetzigen Culturvölker, welche von Civilisation und nebenbei auch von ihrem Christenthum reden, mit schnellen Schritten seinem Verfall entgegen. Mit dem schlecht verhehlten Abfall vom Christenthum greift, trotz alles Rühmens der Ritter vom Geiste, neben der bornirtesten, materialistischen Plattheit und Verneinung eine solche Masse von Superstition im Volke um sich, daß Einen ein Grauen anwandelt. Wäre jedoch blos an das Letzte zu denken gewesen, so hätte dieses Büchlein geradezu den Amerikanischen Spiritualisten und ihren deutschen Gevattern gewidmet werden können. Allein es hätten dann Andere sich ausgeschlossen erachtet, welche nicht gerade zu dieser Sippe zählen. Und doch standen mir auch Solche vor Augen, welche auf jene Geistesverirrung vornehm herabsehen. Auch diese möchte ich in diesen Blättern homöopathisch bedienen. Vielleicht daß beide im Spiegel des Buchs von den ägyptischen Mysterien ihr eigenes verzerrtes Antlitz wieder erkennen und der Wurzel auf die Spur kommen, aus welcher ihre Krankheit stammt. Denn redet man im Allgemeinen von dem heidnischen Unkraut, welches die Saat des Christenthums wieder zu überwuchern drohe, so glauben sie es nicht. Aeußert man Furcht vor dem aufqualmenden Aberglauben, so deuten sie auf ihre Aufklärung und Bildung hin und meinen, darin liege das Heilmittel. Wenn dem so wäre, bliebe ein Buch, wie das in diesen Blättern geschilderte, ein unlösbares, geschichtliches Räthsel. Denn die Phasen aufklärender Verneinung hatte die antike Culturwelt längst sammt und sonders durchlebt.

Und doch stieg eben aus diesem angeblich läuternden Schmelzofen jener schmutzige Rauch empor, der schließlich alle Cultur verpestete. Wie das geschehen, darüber möge man sich wenigstens an diesem Buche besinnen lernen. Wem die Speise nicht mundet, der wolle daran denken, daß es Andere gibt, welchen ich von Herzen wünsche, sie möchten sich an ihr die Zähne stumpf essen und des Geschmackes sich schämen, der ihnen verwandte Heerlinge als Delicatessen erscheinen ließ. Ich bin nicht Homöopath. Aber, wie gesagt: Similia similibus curentur. Wenn bei dem Einen oder Andern dies eintritt, so ist die gewünschte Frucht dieser Blätter erzielt. Ob es noch, wie früher, Etliche gibt, welche sogar neuplatonische Schriften solcher Art, wie dieses Buch, für wahlverwandt mit dem Christenthum halten, weiß ich nicht. Ich weiß nur, daß noch immer Solche sich finden, welche die Affen für eine Species von Menschen und umgekehrt halten. Vielleicht ist auch nach dieser Seite hin die kleine Schrift, als Beitrag zum Verständniß der specifischen Differenz, welche zwischen Christenthum und Heidenthum besteht, nicht überflüßig. Denn darin besteht wahrlich nicht allein der Unterschied, daß die Einen sich zum dreieinigen Gott, die Andern aber sich zu Göttern bekennen. An dies und Anderes dachte ich, als ich diese Bogen schrieb. Finden sie Leser, die auch zwischen den Zeilen herauslesen können, so soll es mir um so lieber sein.

Geschrieben den 21. August 1857.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

S.	9	Z.	9	v. unten	statt	noch lies nach.
„	12	„	15	„ „	„	ἄσον l. ὅσυν.
„	12	„	2	„ „	„	ἔχονιτα l. ἔχοντα.
„	13	„	15	„ „	„	εἶδος l. εἶδος.
„	14	„	11	„ „	„	κατῆκουεν l. κατήκουεν.
„	28	„	6	„ „	„	τοῦ l. τοῦ.
„	31	„	5	„ „	„	θαυματυποιΐα l. θαυματοποιΐα.
„	32	„	2	„ „	„	γίγνονται l. γίγνονται.
„	33	„	5	„ „	„	ἀνθρωπινὰς l. ἀνθρωπίνας.
„	35	„	4	„ „	„	ἀνθρωπινὰ l. ἀνθρώπινα.
„	46	„	1	„ „	„	ὀστρεῶδες l. ὀστρεῶδες.
„	49	„	12	„ „	„	αὐτοπτικά l. αὐτοπτικά.
„	56	„	6	„ „	„	συμάτων l. σωμάτων.
„	60	„	10 u. 9	„ „	„	ihnen den l. ihn dem.
„	85	„	2	„ „	„	φύσεῳς l. φύσεως.
„	113	„	2	„ „	„	Progamm l. Programm.
„	118	„	5	von oben	statt	ἀγριόθυμοις l. ἀγριόθυμοι,

In welcher Weise schon in der Blüthenzeit des Hellenenthums ein innerer Zersetzungsprozeß in dem Volksglauben sich vorbereitete und theilweise vollzog, hat erst in jüngster Zeit ein vortreffliches Buch uns ausführlich vor Augen gelegt.*) „Wie es gekommen ist," heißt es dort am Schluße, „daß diese Religion sich gleichwohl noch ein halbes Jahrtausend fortfristete, — — möge von einer geschickteren Hand dargestellt werden." Ob es dazu einer andern „geschickteren" Hand bedürfe, mag dahin gestellt bleiben. Aber das ist gewiß, daß jene Zeit der letzten Frist, namentlich neben der Macht des die Welt umgestaltenden Christenthums und im Kampfe mit ihr, voll der merkwürdigsten Erscheinungen ist. Weniger da, wo sie die Gestalt direkter Polemik trägt. Sie hat hier, so weit sie uns erhalten ist, meistens nur das Interesse, ein geschichtliches Vorbild dessen zu sein, was zu allen Zeiten der platte, sensualistische Menschenverstand gegen die Mysterien der Offenbarung zu erfinden wußte. Auch jene heidnische Reaktion, welche dem politischen Machtgebiet angehört, erweckt nicht tiefer gehenden Antheil. Viel wichtiger ist das, was sich auf dem Gebiete des Geistes und der Lehre begiebt, um das Wankende und Untergehende zu stützen, und dennoch, selbst

*) Dr. K. Fried. Nägelsbach die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnb. 1857.

im Versuche zu erhalten, recht eigentlich der Zerstörung dient. Wir sehen da, wie der hellenische Geist kurz vor der Stunde seines Todes bald krampfhaft an sein Dasein sich anklammert, bald sich selbst aufgiebt, um gestützt auf altersgraue Traditionen der sonst geschmähten „Barbaren“ zwischen volksmäßiger Superstition und unvolksthümlicher Spekulation zu vermitteln, und den gefährdeten Cultus der Götter nicht blos zu sichern, sondern ihm auch wo möglich das neue Feuer eines fremden Lebens einzuhauchen. Und in diesem Brande verzehrt er sich selbst.

Das anschaulichste Bild dieses Wesens ist uns in der unter dem Namen mysteria aegyptiaca bekannten Gegenschrift gegen den skeptischen Brief des Porphyrius an den ägyptischen Priester Anebos erhalten.*) Ob diese Schrift wirklich, wie Proklus angiebt, von Jamblichus, dem Schüler des Porphyrius, herrühre, ist hier gleichgültig. Manches in deren Inhalt stimmt zu dem, was Eunapius in der Lebensgeschichte des Jamblichus, Proklus zu Platon's Timäus und Alcibiades, Damascius in den Fragen über die ersten Principien über die Lehren und Anschauungen Jamblichs berichtet. Anderes dagegen weiß ich nicht damit zu vereinigen.**) Gewiß ist, daß

*) Jamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber. Ed. Thom. Gale Oxon. 1678. fol.

**) Die Gründe, die schon Meiners gegen die Autorschaft des Jamblichus angeführt hat, sind bekannt. So scheint z. B. mir der Inhalt von Sect. III. c. 28 sq. nicht zu dem zu passen, was Photius bibl. cod. 215 aus der ächten Schrift Jamblichs über die ἀγάλματα anführt. Auch dürfte es beachtenswerth sein, daß Damascius, welcher Jamblich über alle Maßen preist, bei der Darstellung der ägyptischen Götterlehre c. 125 (ed. Kopp.) so sehr von dem abweicht, was sich in dem Buch de mysteriis findet. Lehrdifferenzen zwischen dieser Schrift und Porphyrius kommen im Context selbst zur Sprache.

aus Sect. VIII. c. 8 nur erhellt, es werde dort ein von Jamblich herrührendes Buch angeführt; nicht daß, wie Gale meint, Jamblich sich hier als Verfasser verriethe. Die Schrift selbst aber wird der Zeit des Jamblichus, d. h. der ersten Hälfte des 4ten Jahrhunderts, angehören und der Verfasser stammt jedenfalls aus der Schule der Nach-Plotinischen Neu-Platoniker. Der Inhalt der Schrift ist es jedoch, der uns hier beschäftigen soll; der auf kritischem Wege schwer zu ermittelnde Verfasser darf in den Hintergrund treten.

Die leitenden Grundgedanken der genannten Schrift sind im vierten Band der Geschichte der Philosophie von H. Ritter treu und ausführlicher dargestellt worden, als man es nach der Natur dieser unserer Schrift erwarten sollte, die mit dem, was eigentlich Aufgabe der Philosophie ist (mit den *διὰ λόγων ὄντα γνωστά* I, 2), grundsätzlich bricht.*) So könnte es vielleicht überflüßig erscheinen, statt einer Verweisung auf die treffliche Skizze Ritter's, umständlicher jenes wunderliche Buch zu besprechen. Allein es handelt sich jetzt nicht um die Aufgabe philosophischer Geschichtschreibung. Jene mysteriöse Schrift de mysteriis dürfte auch vom Cultur- und Religion-geschichtlichen Standpunkt aus einer eingehenden Besprechung werth sein. Und eine solche möchte hier versucht werden.

Die Schrift gehört jener Richtung an, welche sich der dem Boden des Heidenthums selbst entwachsenen Anzweifelung und Verneinung mit aller Macht entgegenwarf.**) Diese

*) Vgl. früher Brucker hist. phil. II. p. 432—457.

**) Die Scylla und Charybdis, zwischen welchen das Heidenthum der antiken Culturwelt schwebte, bezeichnet z. B. Plutarch scharf genug, ohne helfen zu können. Man schwanke zwischen Superstition (*δεισιδαιμονία*) und Atheismus (*ἀθεότης*) hin und her. Plut. de Isid. et Osir. p. 486 sq. Vol. VII. u. de superst. p. 627. Vol. VI. opp. ed. Reiske.

Richtung war längst da, ehe Porphyrius seinen skeptischen Brief schrieb. Sie darf nicht als Produkt dieser Art von Zweifel, als eine extreme Reaktion gegen diese bestimmte Gestalt der Verneinung betrachtet werden. Was Paulus der Apostel in Athen von den Athenern sagte: *Κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ* (Act. 17, 22), war zur Zeit des zunehmenden Verfalls des Heidenthums ein mit der um sich greifenden Skepsis parallel sich entwickelnder Zug des heidnischen Wesens. Man hatte an der Weisheit, die unsere Vernunft (*νοῦς*), unser inneres Wesen (*ἦθος*), unsern Gott oder Dämon nannte, kein Genüge mehr. Der Zweifel, durch welche wie durch Geburtswehen Sokrates zu den angebornen Ideen führen wollte,*) war man längst überdrüßig geworden. Die Ergebnisse der hellenischen Philosophie waren theils dem Volke unzugänglich, theils dünkten sie der Philosophie selbst kein Ersatz für den alten, durch die Speculation zerstörten Glauben.**) Man war des hellenisch Neuen gänzlich müde. Das Antlitz des untergehenden Volkes wandte sich dem Alten zu. Das Wort Plutarch's, daß das königlichste Geschäft sei, die Worte der Alten vor sich nehmen und ihrer gedenken,***) war zu einer herrschenden Strömung geworden. Allein man suchte je länger, um so weniger in den „väterlichen Ueber-

*) *Ἐνδιδοὺς ἀρχὰς ἀπορίων, ὥσπερ ὠδίνων, τοῖς νέοις, ἐπέγειρε καὶ ἀνεκίνει καὶ συνεπεξῆγε τὰς ἐμφύτους νοήσεις.* Plut. quaest. Plat. p. 163. Vol. X. opp. ed. Reiske.

**) *Αὐτὸς δὲ (ὁ Πλάτων) αἰτίαν παρέσχε τῆς μετ' αὐτὸν στάσεώς τε ἅμα καὶ διολκῆς τῶν δογμάτων.* Numen. ap. Euseb. praep. ev. XIV, 5, 7.

***) *Τὸ μεμνῆσθαι καὶ διὰ χειρῶν ἔχειν, ὡς μάλιστα δυνατόν ἐστι, τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν βασιλικωτάτην διατριβὴν ἡγεῖσθαι.* Plut. adv. Colotem Eingang.

lieferungen", in den alten heimischen Cultgesetzen das, was der neuen Zeit zum Aufbau auf altem Fundament dienen könnte. Man sah auch dies väterliche Erbgut als verwitterte Neuerung an. Indem man den entlaubten Stamm erhalten wollte, trennte man ihn zugleich von der natürlichen, volksmäßigen Wurzel. So sehr war der Geist dieser Erhaltung selbst ein antihellenischer. Attikos, der Platoniker, erzählt nach dem Musiker Aristoxenus die Geschichte von der Begegnung eines Inders mit Sokrates. Dieser sei mit Sokrates in Athen zusammengekommen und habe ihn gefragt, worüber er denn philosophire. Als Sokrates ihm geantwortet, er forsche über das menschliche Leben nach, habe der Inder gelacht und gesagt, Niemand könne einen Einblick in die menschlichen Dinge thun, wenn er von den göttlichen nichts wisse.*) Der Geist dieses Inders war in dem sinkenden Hellenenthum übermächtig geworden und hatte nicht blos den Sokratischen Geist verdrängt, sondern auch mit seinem Durst nach göttlicher Erkenntniß sich den Quellen des heidnischen Orients zugewendet. Aber unvermögend, sich des ererbten, traditionellen Glaubens wie der hinzugekommenen hellenischen Speculation völlig zu entschlagen, brachte er ein Zwittergebild hervor, dessen heterogene Elemente die neue Weisheit lebensunfähig machten.

Eine solche Zwittergestalt steht in dem Buche von den Mysterien vor uns. Es soll in jeder Weise der alte Cultus der Götter dem Zweifler gegenüber gerechtfertigt und aufrecht erhalten werden. Und dennoch wird fast überall von dem obersten Gott, von den Göttern, den Mittelwesen und deren

---

*) Attici Platonici (zur Zeit des Aurel. Antoninus) fragm. ap. Euseb. praep. ev. XI, 3. Atticus fügt übrigens der Anekdote selbst hinzu: *Τοῦτο μὲν οὖν εἰ ἀληθές ἐστιν, οὐκ ἂν δύναιτό τις διατεινόμενος εἰπεῖν.*

Erscheinung und Wirkungsweise, von den Cultusakten und deren Bedeutung das reine Gegentheil von dem gelehrt, was der hellenischen Ueberlieferung und dem Volksglauben gemäß war. Was die Philosophie über die ursprünglich eingepflanzte Gotteserkenntniß festgestellt hatte, sollte unverloren bleiben; und dennoch war verloren, wer etwa geglaubt hätte, an der Hand dieser Erkenntniß zur Einigung mit Gott zu gelangen. Es ist das Ganze ein sich selbst widersprechender, unheilbringender Rettungsversuch, demjenigen ähnlich, mit welchem Thörichte die Ertrunkenen zum Leben bringen wollen. Man zog das hellenische Heidenthum aus dem Meere des Zweifels heraus und glaubte es geborgen und gerettet, indem man es auf den Kopf stellte. Ein Verfahren dieser Art war nur möglich, wenn man zuvor auch gründlich dem abgesagt hatte, was der geschichtliche Quell des griechischen Volksglaubens war. Und das hatte der Verfasser dieser Schrift gethan.

Es ist nicht blos eine dem Schreiben des Porphyrius an den ägyptischen Priester Anebos angepaßte Maske, daß in unserer Schrift unter dem Namen des Lehrers dieses Anebos, des ägyptischen Priesters Abammon geantwortet wird. Im Gegentheil geht aus dem Inhalte selbst hervor, daß die Schrift von jener Richtung getragen ist, welche bei einem Philo natürlich, bei Plutarchus noch wie ein exotisches Gewächs,*) bei Numenius aber bereits als heimisch und eingebürgert erscheint. Nach ihr erhält die hellenische Weisheit nur in dem Maaße Werth und Wichtigkeit, als sie sich über ihre orientalische Abkunft ausweist.**) Nicht an sich sind z. B. Plato, Pythagoras

*) Er wirft z. B. dem Herodot vor, daß er mit ägyptischen Fabeln die hellenischen heiligen Lehren verkehre. De Herod malign. p. 404 opp. T. IX.

**) Man erinnere sich indessen daran, daß die ägyptische Tradition über Beziehungen auch der spätern Philosophen wie Pythagoras, Plato u. A.

und ihre Schulen von solcher Bedeutung, sondern weil sie als Träger ägyptischer oder chaldäischer Theologie und Weisheit zu preisen sind.*) Man nenne das nicht blos Mangel an geschichtlichem Verständniß, dem ähnlich, wie etwa christliche Kirchenlehrer Moses und die Propheten zu Vätern hellenischer Erkenntniß machten. Nicht Mangel an Geschichtskunde rief den Trieb in's Leben, welcher den spätern Griechen selbst durch die Canäle ächt griechischer Cultur hindurch zum wirklichen oder vermeintlichen Urquell der Weisheit des Orients hinzog. Es war die Flucht des hellenischen Geistes vor sich selbst, dem beim Rückblick auf seine religiöse Bildungsgeschichte ein Grauen vor der eigenen Beweglichkeit, Unstetigkeit und ewig wechselnden Neuerungssucht befiel. Die geschichtliche Bemerkung der Apostelgeschichte über die Athener und ihre Lust, immer etwas Neues zu hören, gestaltet sich bei dem Verfasser des Buches über die Mysterien zum Verwerfungsurtheil über das gesammte Griechenvolk und seine Stellung zu den göttlichen Dingen.**) Aegypter und Assyrer, nicht die Hellenen,

---

zu Aegypten auch bei Diodorus Siculus als Geschichte figurirt. Diod. Sic. biblioth. I, 96 („*οἱ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων ἱστοροῦσιν*“ κτλ.) Und auf ägyptischen Ursprung einzelner wichtiger Geheimlehren der Orphiker und Pythagoräer wies bereits Herodot hin II. 123. T. I. p. 221 ed. Gaisf. wie später Pausanias 4, 32 auf Chaldäer und Inder. An historische Tradition knüpfte diese Werthschätzung der Späteren an.

*) Vergl. Porphyr. vit. Pythag. p. 185. 212 ed. Luc. Holsten. Lib. de myster. Sect. I, c. 1. Numenius ap. Euseb. praep. evang. IX, 7 und früher Plut. de Isid. et Osir. p. 397. Vol. VIII. opp. ed. Reiske.

**) *Σχεδὸν γὰρ καὶ τοῦτο αἴτιον νυνὶ γέγονε τοῦ πάντα ἐξίτηλα καθεστηκέναι καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ τῶν εὐχῶν, διότι μεταβαλλόμενα ἀεὶ διὰ τὴν καινοτομίαν καὶ παρανομίαν τῶν Ἑλλήνων οὐδὲν παύεται. Φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοὶ*

sind ihm heilige, von den Göttern geliebte Völker, weil sie, wenn auch Barbaren, gleichwie beständig in den Sitten, so auch immer gleicher Rede in göttlichen Dingen seien.*) Wenn

---

καὶ ἀττοντες φέρονται πανταχοῦ, οὐδὲν ἔχοντις ἕρμα ἐν ἑαυτοῖς, οὐδ' ὅπερ ἂν δέξωνται παρά τινων διαφυλάττοντες, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὀξέως ἀφέντες, πάντα κατὰ τὴν ἄστατον εὑρεσιλογίαν μεταπλάττουσι. De myst. Sect. VII, c. 5. Die letzten Worte haben eine engere Beziehung auf besondere Superstitionen. Die ganze Stelle aber hat eine generelle Bedeutung und Wahrheit. Vgl. Philo Byblius ap. Euseb. praep. ev. I, 10, 26. Οἱ δὲ Ἕλληνες εὐφυίᾳ πάντας ὑπερβαλλόμενοι, τὰ μὲν πρῶτα πλεῖστα ἐξιδιώσαντο, καὶ τοῖς προκοσμήμασι ποικίλως ἐξετραγῴδησαν, τοῖς τῶν μύθων ἡδοναῖς θέλγειν ἐπινοοῦντες, παντοίως ἐποίκιλλον. So über ihr Verhältniß zur Phönicischen Theologie.

*) Τῶν ἱερῶν ἐθνῶν, ὥσπερ Αἰγυπτίων τε καὶ Ἀσσυρίων Sect. VII, c. 4. βάρβαροι δὲ, μόνιμοι τοῖς ἤθεσιν ὄντες, καὶ τοῖς λόγοις βεβαίως τοῖς αὐτοῖς ἐμμένουσι. Διόπερ αὐτοί τε εἰσὶ προσφιλεῖς τοῖς θεοῖς καὶ τοὺς λόγους αὐτοῖς προσφέρουσι κεχαρισμένους. Sect. VII. c. 5. Vgl. Porphyr. περὶ τῆς ἐξ λογίων φιλοσοφίας ap. Euseb. praep. ev. IX, 10, 3 (vgl. XIV, 10, 5), welcher nach Anführung eines Orakelspruchs des Apollo sagt: χαλκόδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς, αἰπεινή τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραπούς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν· οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν. Τὴν δὲ εὕρεσιν Αἰγυπτίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε, Φοινιξί τε καὶ Χαλδαίοις· Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι· Λυδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις. Ebenso Philo Byblius ap. Euseb. praep. ev. I. 9, 22. Ταῦθ' ἡμῖν εὕρηται, ἐπιμελῶς εἰδέναι τὰ Φοινίκων ποθοῦσι καὶ πολλὴν ἐξερευνησαμένοις ὕλην, οὐχὶ τὴν παρ' Ἕλλησι· διάφωνος γὰρ αὕτη καὶ φιλονεικότερον ὑπ' ἐνίων μᾶλλον, ἢ παρ' ἀλήθειαν συντεθεῖσα. Er nennt die παλαιότατοι τῶν ἀνθρώπων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι etc. die, παρ' ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι. Ibid. 23. Damit stimmt auch der andere von Porphyrius (bei Euseb. IX, 10) angeführte Orakelspruch:

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίαν λάχον, (ἠδ ἄρ' Ἑβραῖοι,
Αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς.)

er deßhalb über religiöse Dogmen Bescheid geben will, geht er neben den Aegyptern auf die Assyrer*) zurück, und wenn es sich um philosophische Dinge handelt, beruft er sich auf die alte Hermetische Säulenweisheit, auf welche schon Pythagoras und nach ihm Plato ihre Philosophie gegründet haben sollen.**) Aber indem er entweder das wirkliche Alte nicht kannte, oder spätere Fabeln für alterthümliche Wahrheit hielt und philosophisch umdeutete, ward die ganze angeblich in das vorhellenische Alterthum rückläufige Bewegung zu einem Gewebe „neuer Sophismen", welche, wie Eusebius von einer Ausdeutung des Porphyrius sagt, „den Alten nicht im Traume zu Sinne gekommen waren".***)

In der That lag der Schule, aus welcher diese Schrift herrührt, nichts ferner, als die Ermittlung historischer Wahrheit und der Ernst geschichtlicher Forschung. Das traditionell Alterthümliche empfahl sich ohne näheren Ausweis durch den

---

Andererseits heißt es schon bei Herodot II, 37. von den Aegyptern: *θεοσεβέες περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων*, wenn dies auch dort nur zunächst als Eingang zur Schilderung gewisser äußerer, religiöser Bräuche dient.

*) Assyrer im weiteren Sinne gefaßt. Nach der Rückbeziehung von Sect. I, c. 2 auf c. 1 wird an die Chaldäer ebenfalls mit gedacht werden müßen. Vgl. Sect. VII, c. 4 und vorher die Stelle aus Porphyrius.

**) S. Sect. I, c. 2. Später gedenkt er der tausende von Schriften, in welchen noch Seleucus und Manetho Hermes über die *ἀρχαὶ ὅλαι* gehandelt habe. Sect. VIII. c. 1. Vgl. darüber Fabric. bibl. gr. ed. Harl. Vol. 1. p. 85 sq. Ueber die columnae Hermetis s. ebendaselbst p. 81.

***) *Τῶν νέων ἐστὶ ταῦτα σοφίσματα, μηδ' ὄναρ τῶν παλαιῶν εἰς ἐνθύμησιν ἐλθόντα.* Euseb. praep. ev. III. 7, 5. Von dem sittlichen Ernst, mit welchem ein Dionysius von Halikarnassus (lib. II, c. 18) die griechischen Mythen richtete, findet sich bei dem Verf. unseres Buches nichts.

Namen, und wo der Stoff sich etwa für die eigene Anschauung zu spröde oder nicht ausreichend genug erwies, da hatte man zwei andere Wege in Bereitschaft, um denselben nach eigenen Gedanken, sei es umzuformen, sei es zu ergänzen. Das war die von derselben Schule an christlichen Lehrern mit Recht gerügte und verworfene Allegorie (ὁ μεταληπτικὸς τῶν μυστηρίων τρόπος)*) und die angeborene Göttererkenntniß. Von der ersten nun wird freilich in unserm Buche nicht geredet, auch kaum irgendwo Gebrauch gemacht, da nicht die Göttergeschichten, sondern die Klassen der verschiedenen numina nach ihrem Begriff und Unterschied, so wie in ihrer Beziehung zu den Cultusakten Gegenstand theosophischer (wie Porphyrius de abstin. II, 45 das Wort braucht) Erwägung und Zurechtlegung sind. Dagegen steht die Lehre von der angebornen Erkenntniß göttlicher Dinge mit dem Schein großer Bedeutung an der Spitze der Schrift, aber nur, um alle Bedeutung in dem weiteren Verlaufe recht eigentlich zu verlieren. Und dies mit Nothwendigkeit. Denn war auch das Postulat angeborner Erkenntniß für die Speculation unentbehrlich und zugleich eine Consequenz der platonischen und neuplatonischen Seelenlehre, so war dasselbe natürliche Wissen für

*) So nennt es Porphyrius in dem gleich nachher anzuführenden Fragment seines lib. III. adv. Christianos. Ὁ μῦθος λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν sagt Plut. de Isid. et Osir. p. 416. Vol. VII. opp. ed. Reiske.

**) Ueber die allegorische Methode des Origenes namentlich im Verhältniß zu den Büchern Mosis fällt z. B. Porphyrius ein scharfes und gerechtes Gericht. S. das Fragment aus dem dritten Buch seiner libb. XV adv. Christianos bei Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 19. Aber es ist seltsam, daß er, ohne des Balkens im eigenen Auge zu gedenken (man erinnere sich an seine Schlußworte de antro Nympharum Homeri), sagt, Origenes habe das von der (heidnischen) Philosophie gelernt.

das Hauptaugenmerk dieser Schrift und das Hauptmittel der Einigung mit Gott völlig unnütz und unbrauchbar, nämlich für theurgische Lehre und theurgische Praxis. In diesem Verhältniß der Theurgie zur Speculation liegt zugleich die Differenz dieser Schrift von der Lehre anderer Neuplatoniker.*) Und es ist lehrreich zu sehen, wie hier die Hauptsätze der Schule nur bejaht und betont werden, um die Philosophie in ihrer praktischen Geltung für religiöse Fragen um so sicherer bei Seite zu schieben.

So stellt denn ohne Bedenken der Verfasser an die Spitze seiner Schrift den Satz, daß der Mensch eine angeborne Erkenntniß nicht blos der Götter, sondern auch der Mittelwesen habe. Das Letzte muß man selbst hinsichtlich der von ihm aufgestellten Eintheilung dieser Wesen — *δαίμονες, ἥρωες, ψυχαὶ ἄχραντοι* — annehmen. Denn sie werden aufgezählt und nachher heißt es, auch zu ihrer Erkenntniß komme man nicht auf dialektischem Wege, sondern durch eine angeborne Kunde (*σύμφυτος κατανόησις* Sect. 1. c. 3, 25). Der Vortheil einer solchen Annahme liegt auf der Hand. Man erspart hiemit den Beweis aus Gründen. Ja eben diese Erkenntniß aus Gründen mit ihrer Differenz von Wissen und Seyn, Erkennendem und Erkanntem ist die

*) *Οὐ γὰρ ἔξωθεν ἡμῖν ἡ κάθαρσις προσγίνεσθαι πέφυκεν, ἀλλὰ ἔνδοθεν ἀπ' αὐτῆς ὥρμηται ψυχῆς* sagt z. B. Procl. comment. cet. ed. Creuzer p. 279. Zwar heißt es auch in unserer Schrift: *Ὅταν δὴ τὰ βελτίονα τῶν ἐν ἡμῖν ἐνεργῇ, καὶ πρὸς τὰ κρείττονα ἀνάγηται αὐτῆς ἡ ψυχὴ τότε χωρίζεται παντάπασι τῶν κατεχόντων αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν, καὶ ἀφίσταται τῶν χειρόνων, ζωήν τε ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας ἀλλάττεται κτλ.* (Sect. VIII. c. 8). Allein im weitern Verlaufe wird die Seele überall auf Potenzen verwiesen, die von außen auf sie wirken.

untergeordnete, auf religiösem Gebiet nicht ausreichende Erkenntniß. Ihr geht als eigentlicher Erkenntnißgrund der einheitliche Contact des Göttlichen und Menschlichen vorher, wie denn alles, was ist, sein Seyn in den von den Göttern ausgehenden Akten der Erfüllung hat. Dieser reale Zusammenhang von Ursache und Verursachtem bedingt nach der Natur der Seele ihr bewußtes Leben, Streben und Erkennen, indem sie in der Erkenntniß der Götter nur eben das hat, was sie selbst als Ausfluß der Götter ist*). Die Seele

*) Es wird in unserm Buche ausgeführt, was Porphyrius in seinen sententiae kurz so ausdrückt: *Περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται, θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως· ὥσπερ ἐπὶ τοῦ καθεύδοντος διὰ μὲν ἐγρηγόρσεως πολλὰ λέγεται, διὰ δὲ τοῦ καθεύδειν ἡ γνῶσις καὶ ἡ κατάληψις.* Sent. 26. Dieses mit seinem Gegenstand identische, transcendente, nicht *νοερῶς* und *λογικῶς* zu denkende, Schauen ist völlig verschieden von jener „Traumerkenntniß" der Götter, von welcher Plutarch redet: *Ἀνθρώπων δέ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομένοις οὐκ ἔστι μετουσίᾳ τοῦ θεοῦ, πλὴν ἅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας.* De Isid. et Osir. p. 504. Vol. VII. opp. ed. Reiske. Man vergleiche: Sect. 1. c. 3. *Συνυπάρχει ἡ μὲν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει· συνήνωταί τε ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν οἰκείαν αἰτίαν καὶ τῇ πρὸς τἀγαθὸν οὐσιώθει τῆς ψυχῆς συνυφέστηκεν.* — Später: *Εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσίς ἐστιν ἡ πρὸς τὸν θεὸν συναφή, διείργηται γὰρ αὕτη πως ἑτερότητι. Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἑτέρας ἕτερον γινωσκούσης αὐτοφυής ἐστι καὶ ἀδιάκριτος ἡ τῶν θεῶν ἐξηρτημένη μονοειδὴς συμπλοκή.* — *Περιεχόμεθα ἐν αὐτῇ καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἔχομεν.* Wie nachher *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχονιτα τὸ εἶναι* genannt wird (c. 8). Diese *πληρώματα* sind die von den Göttern ausgehen-

hat aber diese Erkenntniß, weil sie, an sich betrachtet, gutgestaltig (ἀγαθοειδής), und, bei aller ihrer irdischen Beziehung zur Materie, immateriell, d. i. göttlichen Wesens ist.*) Mit dieser, dem griechischen Volksglauben völlig fremden Lehre von der Seele und der ihr angebornen Erkenntniß war es leicht, die alten Superstitionen, je nachdem man wollte,

---

den Akte der Erfüllung, kraft deren (c. 9.) *πάντα αὐτῶν — τῶν θεῶν — ἐστι πλήρη.*

*) Ueber die Theorie von der Seele, der doppelten Seele, dem doppelten Seelenleben, ist nachher im Zusammenhang mit den verschiedenen theurgischen Cultushandlungen zu reden. Hier füge ich nur den oben angeführten Stellen die andere Sect. VIII, c. 6 bei, wo ἀπὸ τῶν Ἑρμαϊκῶν νοημάτων erklärt wird: *Δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς, ὡς ταὐτὰ φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος. Καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν* (sc. *ψυχὴν ἐνδιδομένην*) *ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή.* Von diesem Verhältniß der beiden Seelen zu einander heißt es Sect. X. c. 5: *Ὁ θέωτος νοούμενος ἄνθρωπος, ἡνωμένος τῷ πρόσθεν τῇ θέᾳ τῶν θεῶν, ἐπεισῆλθεν ἑτέρα ψυχῇ τῇ περὶ τὸ ἀνθρώπινον μορφῆς εἶδος συνηρμοσμένη, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ τῆς ἀνάγκης καὶ εἱμαρμένης δέσμῳ.* Diese Ansicht von der *ψυχὴ θεοπτικὴ* ist nicht eine von der neuplatonischen Schule sonst recipirte; wohl aber die von der *ψυχὴ φύσει ἀγαθοειδής.* Vgl. Plotin Ennead. I lib. 8. c. 12. Id de pulcritudine p. 268. ed. Creuzer. und dort die Stelle von Proklus in Alcibiad. prior. p. 254 in exc. Ficini. Ebenso Porphyr. sententt. Sent. 34. p. 236 ed. L. Holstsen. *Ἡ ψυχῆς φύσις οὐκ ἦν ἀγαθὸν, ἀλλ' ἀγαθοῦ μετέχειν δυνάμενον καὶ ἀγαθοειδές.* Nach ihm ist freilich auch die *ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι·* dagegen *ὁ νοῦς ἀμέριστος οὐσία μόνον.* In obiger Stelle geht unsere Schrift über diesen Begriff von *ἀγαθοειδὴς* durch die Ableitung der Seele *ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ* scheinbar hinaus. Anderwärts wird jedoch auch gesagt, daß der Seele *οὐσία ἀγαθοῦ* nicht zukomme, nur *ἐποχή τις ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἕξις* Sect. 1. c. 5.

eben so sehr zu stürzen, als zu stützen. Man konnte freilich fragen, ob denn die Seele, wenn sie an sich gut ist, angeborner Weise auch eine Kenntniß von den bösen Dämonen habe, über welche dieses Buch so ausführlich handelt. Aber obwohl darauf in dem Buche nicht ausdrücklich geantwortet wird, ließ sich auch dies aus der Verschlingung der Seele mit der Materie in diesem irdischen Leben und den Beziehungen der Dämonen zu dieser Materie ableiten. Es war dann diese Erkenntniß nur in anderem Sinne eine angeborne, als die der Götter. Denn die letzte eignete der Seele nach platonischer Lehre als eine Erinnerung (*ἀνάμνησις*), zusammenhängend mit dem Leben, welches die Seele schon vor ihrem Eintritt in die Körperwelt lebte.*) Das sind die Voraussetzungen, welchen die ältesten christlichen Kirchenlehrer den Satz von der an sich nicht unsterblichen, sondern vergänglichen Seele mit größerer Kühnheit und Berechtigung entgegensetzten, als Spätere gegen die sogenannte Aristotelisch-Galenische Lehre einen halbklaren Mittelbegriff zwischen Kreatürlichkeit und Ueberkreatürlichkeit der Seele aufstellten.**)

---

*) In diesem Buch z. B. beiläufig bei Erklärung der Kraft der Musik erwähnt *Ἡ ψυχὴ πρὶν καὶ τῷ σώματι δοῦναι ἑαυτὴν τῆς θείας ἁρμονίας κατῆκουεν.* Daran wird sie erinnert und die Sehnsucht geweckt. Sect. III. c. 9. Vgl. vorher Sect. I. c. 5. *Ψυχαὶ πρὸ τῆς γενέσεως τεταγμέναι αἴδιοι καθ' ἑαυτάς.* Und c. 9. p. 14.

**) *Ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται. Οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτὲ, ὅταν αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν. Οὐ γὰρ ἴδιον αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ.* Justin. Mart. dial. c. Tryph. c. 5. *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ* Tatian. or. ad Graecos c. 13. Vgl. damit z. B. Isidorus Pelusiota, der vor Galen warnt und Plato nebst Pythagoras lobt. Dann sagt er: *Ἐκεῖνο φαίην, ὅτι θεῖός ἐστι δεσμὸς συνδέων τὰ πολὺ ἀλλήλων διαφέροντα, καὶ κοινωνία ἀῤῥήτος*

Dem Verfasser unserer Schrift war aber mit diesen Voraussetzungen von ewiger, der Seele angeborner Göttererkenntniß ein Freibrief für alles Spiel der Phantasie gegeben.

Während nach antiker Anschauung, wie wir von Scaevola, Varro u. A. hören, von den drei Arten der Theologie, der mythischen (historischen), physikalischen (philosophischen) und politischen, die letzte, die maßgebende war, die principes civitatis den Volkscultus feststellten und das einmal von Alters her Festgestellte schützten, wogegen man die Mythen auf das Theater, die physikalischen Auslegungen in die Schulen verwies, und Poeten wie Philosophen das Recht absprach, am politischen Cultus zu rütteln,*) schien es unmöglich, unter dem Titel philosophischer Erfindungen (*πρὸς τῶν φιλοσόφων ἐφευρημένα*) die Axiome der angebornen Göttererkenntniß fern zu halten und das Geschichtliche gegen eine Macht geltend zu machen, die ihre Wurzeln außerhalb der Geschichte und vor aller Geschichte (*εἴδησις ἐξ ἀϊδίου μονοειδὴς ἐπὶ τῇ*

ἀσωμάτου ψυχῆς πρὸς σῶμα, καὶ συμπάθεια ἄλεκτος ἀθανάτου οὐσίας πρὸς θνητὸν ὄργανον. Besser Augustin. Hieronymo ep. 28. Die Mischung von Göttlichem und Kreatürlichem in der Seele persiflirt der Verf. unserer Schrift Sect. III. c. 21. p. 87 sq.

*) Scaevola bei Augustin. de civ Dei IV, 27 Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis finguntur inutilia, secundum non congrua civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsint populo nosse. Varro ebendas. IV. 31. VI. 5. Vgl. Euseb. praep. ev. IV, 7, 8. *δέον σέβειν ἕκαστον τὰ πάτρια, μηδὲ κινεῖν τὰ ἀκίνητα, στοιχεῖν δὲ καὶ ἐφέπεσθαι τῇ τῶν προπατόρων εὐσεβείᾳ, ἀλλὰ μὴ πολυπραγμονεῖν ἔρωτι καινοτομίας. — — Τὸ δὲ τρίτον, ὃ καὶ πρὸς τῶν ἀρχόντων ὡς ἂν παλαιὸν ὁμοῦ καὶ πολιτικὸν, τιμητέον τε καὶ φυλακτέον εἶναι νενομοτέθηται, μήτε τις ποιητῶν, φασι, μήτε φιλοσόφων κινείτω.* Vgl. Plut. amator. Vol. IX, p. 58. 59.

ψυχῇ συνυπάρχουσα Sect. I. c. 4) haben und dem Geschichtlichen als ein Correctiv ewiger, angeborner Wahrheit gegenüber stehen sollte. So wenigstens sollte man denken. Wenn nun das bei unserem Verfasser nicht eintritt, sondern er im Gegentheil die geschichtlich bestehenden Superstitionen mit einem neuen Nimbus umkleidet zu erhalten sucht, so hat das bei ihm einen Grund, der wenigstens nicht Abfall vom Princip genannt werden kann. Denn das angeborne Vermögen der Seele bleibt in dieser Welt der Materie und der Gegensätze nicht in Kraft, ohne beständigen wirksamen Verkehr mit den Göttern, welche die Ursache dieses Vermögens sind. Und bei diesem Verkehr haben die Götter selbst bestimmte Mittel und Formen gesetzt und geschichtlich überliefert, bei welchen als bei heiligen Asylen wir unverrückt zu bleiben haben.*) Sobald wir meinen, sie aus unsern Gedanken heraus deuten und verstehen zu können, legen wir menschliche Maßstäbe an das Göttliche und verlieren uns in das Gebiet menschlicher Leidenschaft.**) Ja eben darin besteht die eigentliche theurgische Erkenntniß, daß nicht Erkennen uns mit den Göttern vereint, sondern daß durch die unerkannten und unverstandenen Zeichen

*) Ὡς τετυχήκασι τῆς περὶ αὐτοῦ (τοῦ θείου) ἀληθείας οἱ πρῶτοι καταστησάμενοι τοὺς νόμους τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας, οὕτως ἐν αὐτοῖς ἐμμένομεν. — — Καὶ δεῖ τὰ τῶν παλαιῶν εὐχῶν, ὥσπερ ἱερὰ ἄσυλα τηρεῖσθαι κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ἀσαύτως, μήτε ἀφαιροῦντάς τι ἀπ᾽ αὐτῶν, μήτε προστιθέντας τὶ αὐταῖς ἀλλαχόθεν. Sect. VII. c. 5.

**) Ἀδύνατοι ὄντες αὐτῶν (τῶν συμβόλων?) οἱ ἄνθρωποι λογισμῶν τὴν γνῶσιν ἐπιλαβεῖν, νομίζοντες δὲ δυνατὸν, φέρονται ὅλον πρὸς τὰ οἰκεῖα ἑαυτῶν τὰ ἀνθρώπινα πάθη, καὶ ἀπὸ τῶν παρ᾽ ἑαυτοῖς τὰ θεῖα τεκμαίρονται. Διαμαρτάνουσι τοίνυν αὐτῶν διχῇ, καὶ διότι τῶν θείων ἀποπίπτουσι, καὶ διότι τούτων ἀποτυγχάνοντες ἐπὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτὰ πάθη καθέλκουσιν. Sect. I. c. 21.

und Symbole die Götter selbst auf uns wirken und zur theurgischen, nicht auf theoretischem Weg zu erzielenden, Einigung mit ihnen führen.*)

Hiemit war der angebornen Erkenntniß die gefährliche Spitze abgebrochen. Denn einerseits hinderte sie an sich nicht die Verirrung in leidenschaftliche Menschenmeinung, andererseits konnte man sie haben und auch theoretisch ausbilden, ohne daß dies zur Weihe der eigentlichen Vollendung führte. Denn die geht überhaupt nicht von Menschen aus, sondern von den Göttern durch die von ihnen gesetzten und verordneten Mittel.

---

*) Er will *θεουργικώτερόν τι εἰπεῖν* und sagt: *Οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς; Νῦν δὲ οὐκ ἔχει τόγε ἀληθὲς οὕτως. Ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀῤῥήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥτε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν. Διόπερ οὐδὲ τὸ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργοῦμεν· ἔσται γὰρ οὕτω νοερὰ ἡ αὐτῶν ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη. Τὸ δ' οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές. Καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον, καὶ ἡ τῶν θεῶν, πρὸς οὓς ἀνήκει πάντα, ἄῤῥητος δύναμις αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς ἐπιγινώσκει τὰς οἰκείας εἰκόνας. Ἀλλ' οὐ τῷ διεγείρεσθαι ὑπὸ τῆς ἡμετέρας νοήσεως κτλ. — — Ταύτας τὰς ὅλας τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἄττα προϋποκεῖσθαι χρὴ, τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θείαν θέλησιν αὐτὰ τὰ θεῖα ἐστι συνθήματα, καὶ οὕτως τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ὑποδεεστέρων, ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας. — Ταῦτα δὲ τοῦ ἕνεκα ἀπεμήκυνα, ὅπως μὴ νομίζῃς, ἀφ' ἡμῶν εἶναι τὸ πᾶν κῦρος τῆς ἐν ταῖς θεουργείαις ἐνεργείας.* Sect. II, c. 11. Im Gegensatz zur Theurgie heißt die speculative Theorie: *Ὅλως ψιλῷ λόγῳ θεωρεῖν.* Sect. VIII, c. 4.

In solcher Gestalt übte die Philosophie das γνῶθι σεαυτόν an sich selbst. Sie erkannte und bekannte ihre Ohnmacht, und trat vor der Macht der magischen Wirkung der Cultusakte in den Hintergrund.

Dennoch unterließ die Philosophie nicht, zuvor ihre Kritik an dem Begriff Gottes und der Götter zu üben. Was Varro sagte, daß in der mythologischen Theologie „sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta," das hielt mit Plato auch die neuplatonische Schule fest. Mit einer der immateriellen Seele angebornen Erkenntniß der Götter war an sich schon die Vorstellung von einer Leiblichkeit und Menschenähnlichkeit der letztern unverträglich. Das, was im höchsten Sinne des Wortes „gut" ist und woran auch die Seele Theil nimmt, ist die auszeichnende Eigenschaft der Götter, jene an sich leiblose, älteste und herrlichste Wesenheit (Sect. I, c. 3). Nur ist jene Wesenheit selbst nicht das Eine und Erste. Es giebt ein überwesentlich Transcendentes (ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας), das von Allem unterschieden werden muß, was der von jenem Höchsten ausgehenden Wesenheit gemäß ist (κατ' οὐσίαν) und an ihr Theil hat. Diese im Hellenenthum schon lange, wenn auch langsam und in sehr verschiedener Gestalt, sich entwickelnde, monotheistische Spitze wird vom Verfasser dieser Schrift nach der Lehre des Hermes, wie er sagt, in eigenthümlicher Weise festgehalten. Ihre Form entspricht neben der Absicht, die letzten Gründe der Dinge von aller unmittelbaren Berührung mit dem Getheilten, Vielgestaltigen, Materiellen und Veränderlichen fern zu halten, dem Bedürfniß der Vermittlung zwischen dem Einen, Höchsten, in sich Beharrenden und dem aus sich Herausgehenden, welches die Fülle der in dem Einen verschlossenen Ideen heraussetzt und alle Wesenheit der verschiedenen

weltwirkenden und weltbeherrschenden numina bedingt. Eben weil die Einzigkeit des höchsten Guten kein Zahleneins, sondern das Einzigartige der für sich bleibenden höchsten Causalität ist, ist sie nicht ohne ein Zweites zu denken, in welchem sie, so zu sagen, erst zur thatsächlich productiven Causalität abgeleiteter Wesenheiten wird. Das Erste, Eine ist die ruhende, das Zweite die durch dies Erste bedingte und sich bewegende Causalität aller weltwirkenden und weltbeherrschenden höheren Wesenheiten. Im Zweiten bekommt das Erste Gestalt. Denn das Zweite setzt sich selbst heraus aus dem Ersten und heißt deßhalb (wie bei den Orphikern) der, welcher sich selbst Vater ist, sich selbst erzeugt, sich selbst genügt und über Allem, was außer der ersten und obersten Ursächlichkeit zu denken ist, als Einzig-Vater dasteht.*) Es ist hier nicht der

*) *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν* (universellen Principien) *ἐστι θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου* (der erste auch im Verhältniß zum ersten) *θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων. Οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται, οὔτε ἄλλο τι· παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ, τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ. Μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον, καὶ πηγὴ τῶν πάντων, καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων εἰδῶν ὄντων. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐταρκὴς θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐταρκής. Ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν· μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. Ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται· αὐτὸς γὰρ πρὸ ὄντος ὤν, τῶν νοητῶν ἐστιν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται. Αὗται μὲν οὖν εἰσιν ἀρχαὶ πρεσβύταται πάντων, ἃς Ἑρμῆς πρὸ τῶν αἰθερίων καὶ ἐμπυρίων θεῶν προτάττει καὶ τῶν ἐπουρανίων.* Sect. VIII, c. 2. — Vgl. das schon von Gale allegirte oraculum:

Ἔστι κατ' οὐρανίοιο θεοῦ μεγάλοιο βεβηκὸς
Φέγγος ὑπερβάλλον καὶ ἀέννaον, ἀθάνατον πῦρ,

Ort näher nachzuweisen, aus welchen Wurzeln orientalisch-emanatistischer Anschauung sich diese Form der Lehre entwickelt habe*) und wie sie in nächster Verwandtschaft weniger mit den Neuplatonikern, namentlich Plotin, als vielmehr mit dem Neupythagoräer und Verehrer des Moses, Numenius, stehe.**) Nur mag kurz berührt werden, daß diese Lehrform nicht leicht den sonstigen Principien der emanatistischen neuplatonischen Schule sich einzufügen scheint. Der Emanationstheorie ist das eigen, was wir sinnlich an den vulkanischen Eruptionen wahrnehmen. Je näher dem Krater, um so intensiver das Feuer; je weiter entfernt, um so mehr verfestigt sich das Feuerflüßige und wird Schlacke (die קליפות der Cabbalisten). Gott als Princip gedacht vervielfältigt durch Zeugung das aus dem Princip Fließende.***) Alles aber, was

---

Ὁ τρομέει πᾶν, γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠ δὲ θάλασσα,
Ταρτάριοί τε βυθοὶ καὶ δαίμονες ἐρρίγεῶτες.
Αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ τε, πατὴρ, καὶ υἱὸς ἑαυτοῦ,
Αὐτοφυὴς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
Οὔνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενον, ἐν πυρὶ ναίων,
Τουτὶ Θεὸς, μικρὸν δὲ Θεοῦ μέρος ἄγγελοι ἡμεῖς.

Man vergleiche damit den angeblichen *χρησμός* des Hermes bei Bentley ep ad Millium, Anhang zu Joann. Malalas chronographia ed. Lud. Dindorf Bonn. 1831 p. 683 sq. Der Vergleich kann übrigens nur dazu dienen, den Unterschied des Ursprünglicheren von christianisirenden Umgestaltungen zu erkennen.

*) Ziemlich instructiv ist die Zusammenstellung von Philo, Plato, Plotin, Numenius und Amelius, einem Schüler Plotins, der sich auf den „Barbaren" d. i. den Evangelisten Johannes beruft, in Auszügen bei Euseb. praep. ev. XI. cc. 15—19. In der Schrift de myst. selbst findet die Lehre sich, wie schon angegeben, als hermetische Weisheit im Zusammenhang mit einer Deutung des ägyptischen Götterſystems.

**) S. Numenius bei Euseb. praep. ev. XI, 10. 18. 22. Vgl. damit Heinr. Ritter's Gesch. der Philosophie Bd. IV, S. 528 fgg.

***) Es läßt sich hier das Wort Plutarch's anwenden: *Ἀρχὴ γὰρ ὁ*

seinem Wesen nach zeugt, zeugt etwas, was geringer als das Zeugende ist.*) Hier aber erscheint die zweite Weltursache als die, welche im Gegensatz zur ersten Gestalt gewinnt, und somit eigentlich höher steht, denn die erste. Doch läßt sich der Schrift selbst nicht entnehmen, von welcher Seite aus vielleicht diese scheinbare Inconsequenz nur Schein ist. Denn was lediglich Voraussetzung der speculativen Schule als solcher ist, wird nirgend näher erörtert. In ihrer Stellung aber zu dem Hauptinhalt der Schrift, den theurgischen Cultusakten, hat diese Lehre eigentlich gar keine Bedeutung. Denn Akte dieser Art gelten nirgend diesem obersten Gott.**) Er thront wie eine geheimnißvolle Wolke über dem Gewimmel der Götter und Dämonen und ist nur mit Schweigen und reinen Gedanken zu ehren.***) Man wird schwerlich sagen können, daß diese

---

θεὸς, ἀρχὴ δὲ πᾶσα τῷ γονίμῳ πολλαπλασιάζει τὸ ἐξ αὐτῆς. De Isid. et Osir p. 441. Vol. VII. opp. ed. Reiske.

*) Porphyr. sentent. sent. 13. *Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ.*

**) Zwar heißt es Sect. V. c. 9. *Πολλῶν δὲ οὐσῶν τούτων (αἰτιῶν), καὶ τῶν μὲν προσεχῶς συνηρτημένων, ὥσπερ τῶν δαιμονίων, τῶν δὲ ἀνωτέρω τούτων πως τεταγμένων, ὥσπερ τῶν θείων αἰτίων, ἔτι δὲ τούτων πρεσβυτάτης τῆς μιᾶς αἰτίας ἐξηγουμένης, συγκινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς τελείας θυσίας πάντα τὰ αἴτια, καθ' ἣν εἴληχε δὲ ἕκαστα τάξιν, συγγενῶς πρὸς αὐτὴν οἰκειοῦται.* Allein dieses *εἰς πᾶν τὸ θεῖον διατείνον* sagt nur aus, daß die den Göttern u. s. w. geltenden Cultusakte indirect auch im Zusammenhang mit dem letzten Urgrund alles Seyns stehen, direct nie.

***) Sect VIII. c. 3. Hier ist beim Ueberblick des ägyptischen Systems vom *ἓν ἀμερές*, dem *πρῶτον μάγευμα*, auch *Εἰκτόν* genannt, die Rede: *ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* In anderer Weise, d. h. im Zusammenhang mit andern Voraussetzungen, heißt es ebenso schon bei Philo: *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν (τὸ ἕν), ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.* De somn. 1, 39. fin. p. 655. Der Neupythagoräer Apollonius

Vorschrift allein jener Lehre hellenischer Philosophie entspreche, welche auch von einer relativen Unbestimmbarkeit und Unaussprechbarkeit des höchsten Gottes redete, obwohl noch Plutarch keinen Anstand nahm, ihn Zeus zu nennen (de defect. oracc. p. 678. Vol. VII opp. ed. Reiske). Es dürfte vielmehr auch hierin selbst ein Cultusakt, nur kein theurgischer, zu erblicken sein, welcher nicht hellenischem, sondern orientalischem Boden entwachsen ist, wollen wir ihn nicht nach seiner näher liegenden geschichtlichen Vermittlung neu-pythagoräisch nennen.*)

---

von Tyana sagt bei Euseb. praep. ev. IV, 13. *Μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ· λόγῳ δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· καὶ παρὰ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τάγαθά· νοῦς δέ ἐστιν οὗτος, ὀργάνου μὴ δεόμενος.* Vgl. den Neuplatoniker Porphyrius *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* bei Euseb. praep. ev IV, 12. *διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοίων θρησκεύσωμεν αὐτόν.* Ebenso Damascius de prim. principiis c. 5. (p. 13 ed. Kopp.): *Τὸ μὲν δὴ ἕν, οὕτω ῥητὸν καὶ οὕτως ἄῤῥητον· ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω.* —

*) Wenn es Sect. VIII. c. 5. heißt, der Prophet Bitys habe dem König Ammon nach den Hieroglyphen den alles durchdringenden Namen Gottes mitgetheilt (*τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*), so weiß ich kaum, ob das in anderem Sinne zu verstehen sei, als es nach Lactantius (1, 6) von Hermes Trismegistus gelehrt worden sein soll. Mercurius Trismegistus scripsit libros et quidem multos ad cognitionem rerum divinarum pertinentes, in quibus majestatem summi ac singularis Dei asserit, ac ne quis nomen requireret, *ἀνώνυμον* esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeat ob ipsam scilicet unitatem. Ipsius haec verba sunt: *Ὁ δὲ Θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος.* Deo igitur nomen non est, quia solus est, nec opus est proprio vocabulo, nisi cum discrimen exigit multitudo, ut unamquamque personam sua nota et appellatione designes.

Dagegen geht eben so unzweifelhaft aus unserer Schrift hervor, daß man sich als letzten Zielpunkt alles theurgischen Handelns die Wiedereinigung der Seele mit dem obersten demiurgischen Princip zu denken habe. Denn dieses ist der Zweck aller Genesis an sich selbst. Nur giebt es hiefür keinen unmittelbaren Weg, sondern es bedarf einer Reihe von Vermittlungen, welche ihrerseits mit der Lehre von den Göttern und den Mittelwesen in Zusammenhang stehen.*)

Fassen wir zuerst die Lehre von den Göttern in das Auge. Sie wird vielleicht am klarsten, wenn wir sie mit den Bestrebungen und Zielen der Theurgie vergleichen. Der Zug der theurgischen Vereinigung geht von Unten nach Oben, vom Niederen zum Höheren, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von

*) Sect. X. c. 5. *Ἡ ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρός τε τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων, ἢ τόπος ἢ αὐλὴ τοῦ ἀγαθοῦ· δύναμιν δὲ ἔχει πρώτην μὲν ἁγνείας τῆς ψυχῆς πολὺ τελειοτέραν τῆς τοῦ σώματος ἁγνείας· ἔπειτα κατάρτησιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἐναντίων πάντων ἀπαλλαγήν· μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἕνωσιν.* c. 6. *Ἐπειδὰν δὲ κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραις τοῦ πάντος συνάψῃ, καὶ ταῖς διηκούσαις δι' αὐτῶν ὅλαις θείαις δυνάμεσι, τότε τῷ ὅλῳ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατίθεται, καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ, μόνῳ τῷ ἀϊδίῳ λόγῳ συνενωμένην, οἷον ὃ λέγω τῇ αὐτογόνῳ καὶ αὐτοκινήτῳ καὶ τῇ ἀνεχούσῃ πάντα, καὶ τῇ νοερᾷ, καὶ τῇ διακοσμητικῇ ἰῶν ὅλων, καὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν αὐτὴν νοητὴν ἀναγωγῇ, καὶ τῇ αὐτοτελεῖ καὶ τῇ ποιητικῇ καὶ ταῖς ἄλλαις δημιουργικαῖς δυνάμεσι τοῦ θεοῦ κατ' ἰδίαν συνάπτει, ὡς ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτῶν καὶ ταῖς νοήσεσι, καὶ τοῖς δημιουργικαῖς τελέως ἵστασθαι τὴν θεουργικὴν ψυχήν. Καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησι.* Sect. VIII. c. 8: *Ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τούτῳ κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν.* Darüber s. nachher 1) im Anhang.

dem Vielen zu dem Einen, von dem Materiellen zum Geistigen, von dem Unwesentlichen zum Wesentlichen und Ueberwesentlichen, von dem dem Fatum Unterworfenen zu dem über dem Fatum Stehenden, mit einem Worte von der Welt zu Gott. (*Διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικώτερα καὶ τῆς εἱμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσιν.* Sect. VIII, c. 4.*) Das sind ihrer Natur nach nicht subjectiv-ethische oder logische, der theurgischen Seele inhärirende Gegensätze, sondern zugleich reale Verhältnisse, deren Wesenheit überall auf gradweise verschiedener Gegenwart und Machtwirkung der numina ruht. Eine göttliche Descendenz geht der Ascendenz des Menschen vorher und bedingt sie.**) Es ist nichts Kosmisches, was nicht von der Fülle höherer Wesen erfüllt wäre, und zwar so, daß eben das Eine, Ueberweltliche in gradweiser Abstufung sich so zu sagen theilt und entfaltet, wo dann dem Ganzen wie den Theilen der Welt numina entsprechen, von welchen theils allumfassende, theils beschränkte Wirkungen ausgehen.***) So

---

*) Porphyr. Sententt. sent. 11. *Αἱ ἀσώματοι ὑποστάσεις ὑποβαίνουσαι καὶ μερίζονται καὶ πληθύνονται εἰς τὰ κατ' ἄτομον ὑφέσει δυνάμεως· ὑπερβαίνουσαι δὲ ἑνίζονται καὶ εἰς τὸ ὁμοῦ ἀντιχωροῦσι δυνάμεως περιουσίᾳ.*

**) Allen Göttern und deren Wirkungen und Erscheinungen wohnen *ἀρχαὶ νοηταί* inne, *δι' ὧν γίνεται ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγή.* Sect. VIII. c. 8.

***) Sect. I. c 20. wo der Unterschied von *θεὸς* und *δαίμων* verhandelt wird. Hierüber nachher. Sect. I. c. 8 p. 15, 41 sq. *Οἱ μὲν κρείττονες (θεοὶ) ἐν αὐτῷ ὡς ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς· τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα τὸ εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήθεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν γένηται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προϋπάρχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεούς.*

steht z. B. Psychisches unter psychisch wirkenden, Somatisches unter somatisch wirksamen, höheren Wesen u. s. w., und auch da, wo specifisch Verschiedenes in organischer Zusammenfassung erscheint, ist die Zusammenfassung selbst ein Werk besonderer vermittelnder numina.*) Dem vielgliedrigen Organismus der Welt entspricht als dessen Causalität ein vielgliedriger Organismus der höheren Wesen und bildet eine in sich einheitliche Kette der Stufenleiter, in welcher das Höhere immer das Niedrigere mit umfaßt und das Niedrigere auf das Höhere sich zurückbezieht. Die Verschiedenheiten und Gegensätze sind wie der Welt, so den Göttern eigen.**) Eben so beiden eine Alles umfassende höhere Einheit und Harmonie.***) Denn auch der Gegensatz von Materie und Geist oder Gott scheint, nach dieser Schrift, nur relativ, nicht absolut zu gelten. Es giebt auch eine reine und göttliche, aus der Wesenheit Gottes ausgeschiedene Materie, die selbst in ihren äußersten Ausläufen und Uebergängen zu den dem Werden und Vergehen unterworfenen Körpern als lebensvolle Materie unter demiurgischem Walten steht.†)

---

*) Darauf bezieht sich der Unterschied der *θεοὶ μονοειδεῖς*, der *θεοὶ βασιλεύοντες ψυχῆς καὶ φύσεως* und der *θεοὶ μέσοι* Sect. V. c. 19.

**) Sect. VIII. c. 8. *Τῶν θεῶν πολλὰς περιεχόντων οὐσίας καὶ δυνάμεις ἐν ἑαυτοῖς, ἐνυπάρχουσιν ἐν αὐτοῖς ἄλλαι τε ἀμήχανοι ὅσαι διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις.*

***) Das ist: *ἡ πρὸς τὸ ἓν τῶν θεῶν ἀναγωγή.* Sect. I. 17. cf. Sect. VIII. c. 3. *Ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ᾽ ἑνὸς ἄρχεται, καὶ πρόσεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ᾽ ἑνὸς διακυβερνουμένων, καὶ πανταχοῦ τοῦ ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπό τινος ὡρισμένου μέτρου καὶ τῆς ἀνωτάτω ἐνιαίας πάντων αἰτίας.*

†) Sect. V. c. 23. *Μὴ δή τις θαυμαζέτω, ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν. Ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς*

Aus dem Gesagten wird klar sein, warum nach unserer Schrift im Nothfall zwei Klassen von θεοί, nämlich überweltliche und innerweltliche (ὑπερκόσμιοι und περικόσμιοι Sect. VIII. c. 8) zur Bezeichnung von deren Gesammtstellung ausreichen sollen. Der Eintheilung der ersten in αἰθέριοι, ἐμπύριοι und οὐράνιοι wird nur vorübergehend gedacht (Sect. VIII. c. 2). Sie bezeichnet nicht eine Beschaffenheit der Natur der Götter, sondern der Relation, in welcher die überweltlichen Götter zu jener kosmischen Gestaltung sich befinden, die unter dem Namen Himmel einen Gegensatz zur Erde bildet, aber ebenfalls eine gradweise verschiedene Abstufung demiurgischer Emanation der Materialität (ὑλότης) ist. Wenn aber in Bezug auf die innerweltlichen Götter ma-

---

καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὴ γινομένη, τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτήδειαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχήν. Sect. VIII. c. 3. p. 159, 35 sq. Ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀπαθεῖς σφαίρας ἀπ' αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε. — Das ist eine ganz andere Anschauung als jene, welche z. B. Plutarch unter dem Namen Platon's aufstellt, wenn es heißt: Ἔνεστιν αὐτῷ (τῷ κόσμῳ) μοῖρα πολλὰ ζωότητος καὶ θειότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν. Plut. quaest. Plat. qu. 2. Auch mit der gewöhnlichen neuplatonischen Lehrform von der Materie ist die Aussage unserer Schrift nicht recht zu vereinigen. Die Materie ist dieser Schule im Ganzen immer: ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴ εἰδῶν, an sich ein ἀόριστον, ἀνείδεον, χείρω παντὸς εἴδους ἄῤῥητον. Plotin. Ennead. II. lib. 4. cc. 8. 9. 10. Olympiodor. comment. in Plat. Alcib. pr. p. 133. u. A. — Ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος heißt sie deßhalb bei Porphyr. sent. 21. Es scheint, die Lehre unserer Schrift sei nur aus dem Bestreben entstanden, irdische, heilige, theurgische Stoffe annehmbar zu machen. S. später.

terielle und immaterielle (ὕλαιοι und ἄϋλοι) von einander unterschieden werden, so dient das nicht nur als Substrat des Unterschieds von sichtbaren und unsichtbaren Göttern, sondern es bezeichnet auch die verschiedene Stellung, welche die Götter sowohl zur Welt, als zum Menschen einnehmen, in wiefern bei beiden Materie wie Geist in Betracht kommt und namentlich in Bezug auf den Menschen geistige und leibliche Gaben nicht auf einen, sondern auf verschiedene Geber zurückgeführt werden müßen (vgl. namentlich Sect. V. cc. 14 u. 17). Nirgend jedoch sind die materiellen Götter (θεοὶ ὕλαιοι) im Sinne der leiblichen Götter des antiken Volksglaubens zu fassen, gleich als bestände in dieser Schrift ein Widerspruch und würde bald von einer Materialität, bald von einer Immaterialität der Götter geredet. Die Materie ist diesen Göttern nur ein Organ der Wirksamkeit (ὄργανον); sie sind geschieden (χωριστοί) von ihr, aber sie sind ihr nahe, indem sie über sie herrschen und ihren Wandlungen vorstehen (Sect. VIII. c. 14.). Selbst wo von solchen Göttern, wie Sonne und Mond die Rede ist, wird gesagt, daß nicht diese Himmelskörper die Götter umfassen, sondern daß diese Körper von den göttlichen Lebens- und Wirkungsäußerungen (ζωαῖς καὶ ἐνεργείαις) umfaßt sind, daß die Körper nicht ein Hinderniß der geistigen und unkörperlichen Vollkommenheit dieser Götter seien, sondern gewissermaßen von selbst, ohne besondere Leitung ihren Göttern folgten (Sect. I. c. 17.).*) Wenn nun weiter daselbst

*) Wenn es weiter dort von den Himmelskörpern heißt: Οὔτε ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα συνεπάγη εἰς ἓν ἐκ δύο ζῶον, so ist das der reine Gegensatz z. B. zu Porphyrius de abstin. II. 37: ἔκ τε ψυχῆς καὶ σώματος οὖσιν ὁρατοῖς θεοῖς (die animalia des Varro). Das Verhältniß dieser Lehre zum Mythus von Apollo ist fast so gerathen, wie Plutarch (de Pythiae oracc. p. 575 sq.) sagt: Ὁ ἥλιος ὁμοῦ

gesagt wird, daß diese himmlischen Körper als einfache, untheilbare, unwandelbare der göttlichen Substanz höchst verwandt und auch in der Stetigkeit und Regelmäßigkeit ihrer Bewegung der göttlichen Thätigkeit sehr ähnlich, ja, als nicht wie aus Leib und Seele zusammengesetzte, sondern ihrem göttlichen Princip ohne Vermischung unterthane Wesen (ζῶα) gewissermaßen unkörperlich seien, so geht da freilich Körperlichkeit und Unkörperlichkeit so ineinander, daß man sich wenigstens fragen muß, ob nicht das Licht und die Lichtkörper als etwas gedacht werden, was sich von aller andern Materialität so unterscheidet, daß es in seinen Eigenschaften der göttlichen gleichkommt.

Doch wird das nirgend ausdrücklich gesagt; nur gleichnißweise dient anderwärts das Licht dazu, um in ihm, als dem sichtbaren Bild der Götter (θεῶν ἐμφανὲς ἄγαλμα), das Wesen ungetheilter, göttlicher Allgegenwart zu veranschaulichen (Sect. I. c. 9.).*) Dagegen sind die θεοὶ ὕλαιοι jene Vorstellung, in welcher fast unmerklich die Gränze zwischen Götter und Dämonen zu einer fließenden zu werden scheint. Denn während man wähnen sollte, daß der den immateriellen Göttern gewidmete Cultus nur auf immaterielle Güter Bezug habe, werden wir auch für die leibliche Bedürftigkeit und die leiblichen Güter auf Götter und gute Dämonen als Fürsorger des Leibes (ἔφοροι τοῦ σώματος) verwiesen (Sect. V. c. 16.).

τε πάντας ἀγνοεῖν τὸν Ἀπόλλωνα πεποίηκεν, ἀποστρέφων τῇ αἰσθήσει τὴν διάνοιαν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐπὶ τὸ φαινόμενον.

*) Bei Philo heißt es noch: Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶ αἰσθητὸς, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. De Cherub. 28. Später und namentlich in unserer Schrift gilt das, wenigstens von der Erscheinung der Götter, Dämonen u. s. w. und ihrer Fernwirkung, ganz real.

Indessen heißt es gleich nachher (c. 17.), daß man bei Erlangung solcher Güter nicht an eine unmittelbare Wirkung der geistigen Götter zu denken habe, sondern höchstens an eine mittelbare, inwiefern diese Götter als erste Ursache (*πρώτη αἰτία*) auch die sogenannten körperlichen Götter und ihre Gaben in sich begreifen. Und soweit unter diesen Gaben einzelne Güter verstanden werden, hat man bei deren Gebern wieder nicht an die universell wirkenden Götter, sondern an die particulare Wirksamkeit von Dämonen zu denken. Da nun auf solche Güter zumeist das Bedürfniß und Gebet der Menschen gerichtet ist, so ist die natürliche Folge nur die, daß für die Mehrzahl der Götterkult vorherrschend zum Dämonenkultus wird. Diese stehen an sich als Luftherrscher (*ἀέριοι*) der Erde näher, und ihnen wird auch wenigstens hypothetisch eine Art Leib, d. h. ein unwandelbarer, leidloser und nichts zu seiner Selbsterhaltung bedürfender Lichtleib beigelegt.*)

Indessen ist die Dämonenlehre selbst erst nachher zu verhandeln. Hier war nur so weit vorzugreifen, als nöthig erschien, um nicht den sogenannten materiellen Göttern beizulegen, was blos von den Dämonen gilt.

Was also die Stufenleiter der Götter selbst betrifft, so sind die obersten die intelligibeln Götter der intelligibeln Welt (*οἱ ἐν τῷ νοητῷ νοητοὶ θεοί*). Mit ihnen stehen in nächster Gemeinschaft die wahrnehmbaren Götter der sinnenfälligen Welt (*οἱ ἐν τῷ κόσμῳ αἰσθητοὶ θεοί*). Diese, wie sie über die himmlischen Sphären herrschen und sie leiten,

*) Vgl. mit Sect. I. c. 8 die Stelle Sect. V. c. 10: *Εἰ γάρ τί που καὶ περίκειται τοῖς δαίμοσι σῶμα, — ἄτρεπτόν ἐστι τοῦτο καὶ ἀπαθὲς, αὐγοειδές τε καὶ ἀνενδεές.*

sind und bleiben allezeit außerkörperlich (ἔξω σώματος), gehören als intelligible Götter selbst der intelligibeln Welt an, und tragen nur in sich die überhimmlischen, göttlichen Vorbilder, welche in der sinnenfälligen Welt der Himmelskörper zur Erscheinung kommen. Sie bilden eine untrennbare Einheit durch ihre Wesensgleichheit und haben eine analoge Identität (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ταὐτότης Sect. I. c. 4.) ihrer Machtstellung. Auch einen Unterschied sichtbarer und unsichtbarer (ἐμφανεῖς u. ἀφανεῖς) Götter giebt es nicht. Denn daß an sich unsichtbare Götter erscheinen, ist nicht ein Attribut ihres Wesens, sondern ihrer Macht, kraft deren sie sich bei ihren Erscheinungen auch der Dämonen bedienen (Sect. I. cc. 19 u. 20.). Ihre Gegenwart in der Welt ist an sich gleich der des Lichts, das in sich einheitlich Alles im Einzelnen erfüllt, und die Götter sind da, wo sie eben sein wollen, unbehindert von aller Körperlichkeit.*) Dies wird im Gegensatz zu der Volksvorstellung entwickelt, die man von himmlischen, irdischen, unterirdischen, Wasser- und Luft-Gottheiten hegte.

---

*) Ὥσπερ οὖν τὸ φῶς περιέχει τὰ φωτιζόμενα, οὕτωσὶ καὶ τῶν θεῶν ἡ δύναμις τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῶν ἔξωθεν περιείληφε. — Τῶν θεῶν τὸ φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς, ἐν ἑαυτῷ τε μονίμως ἱδρύμενον προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλως. — Ἔστιν (τὸ φῶς) ἓν καὶ αὐτὸ πανταχοῦ ὅλον, ἀμερίστως τε πάρεστι πᾶσι τοῖς δυναμένοις αὐτοῦ παρέχειν, παντελεῖ τε δυνάμει πεπλήρωκε πάντα κτλ. Sect. I. c. 9. Τὸ ὄντως ὂν καὶ καθ' ἑαυτὸ ἀσώματον πανταχοῦ ἐστιν, ὅπουπερ ἂν βούληται. ibid. Πάρεστιν ἀΰλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄΰλα. Sect. V. c. 23. — Vgl. Porphyr. sententt. sent. 28. Οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις, πρὸς τὸ μὴ εἶναι ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει. Sent. 3. τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς.

Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst, daß dem Verfasser unserer Schrift die Annahme, als seien Götter durch Apotheose einzelner Menschen entstanden, ganz verwerflich erscheinen muß. Es ist das später bei der Lehre von den Mittelwesen zu zeigen. Die Heroen werden ihm etwas ganz Anderes, als sie dem Volksglauben nach waren.*)

Ebenso bekämpft er, wenn auch nicht schlechthin den Aberglauben, so doch die rohe Vorstellung, die man an die Götterbilder knüpfte.**) Wie das, was Menschen aus irdischem Stoff bilden, eine gute Kraft haben solle, ist ihm unbegreiflich. Zwar soll der astralische Einfluß auf jene Materie, deren sich der Bildner technisch, nicht theurgisch bedient, nicht geläugnet werden. Aber er ist untergeordnetester Art, zumal wenn man an die hiebei übliche Zusammensetzung aus so und so viel Stoffen denkt. Nichts sei vollends so lächerlich, als dergleichen Bilder wie Götter zu ehren. Nicht einmal mit den Dämonen ständen sie in einem nativen Zusammenhang.***)

Wird so auf einer Seite der gewöhnliche Volksaberglaube zu reinigen versucht, so erfährt auch der herkömmliche Glaube an die Eigenschaften der Götter eine Umgestaltung. Vor

---

*) Vgl. Sect. I. cc. 5 und 6.

**) Vgl. hiezu schon Plutarch. de Isid. et Osir. p. 491. Vol. VII. opp. ed. Reiske. Ὅθεν ἄριστα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, τὸ τοὺς μὴ μανθάνοντας ὀρθῶς ἀκούειν ὀνομάτων, κακῶς χρῆσθαι καὶ τοῖς πράγμασιν, ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ λίθινα μὴ παθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ τιμὰς θεῶν, ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν 2).

***) Sect. III. c. 29. Der gewöhnlichen θαυματυποιία legt er bei: τὸ ἀφομοιωθῆναι τοῖς εἰδώλοις, ἐν οἷς τὴν πίστιν ἐν αὐτοῖς ἵδρυσεν. Erinnert an Psalm 113. Εἰ δὲ καὶ ὡς θεοῖς προσέχει τοῖς εἰδώλοις τούτοις, οὔτε λόγῳ ῥητὸν, οὔτε ἔργῳ φορητὸν ἔσται τὸ ἄτοπον. In Bezug auf die Dämonen. c. 30.

Allem können sie als absolute Wesen nicht unter der Nothwendigkeit jenes Geschickes stehen, das nur in der materiellen Welt seine Geltung hat.*) In dieser schicksalbeherrschenden und schicksallösenden Macht unterscheidet sich die Lehre dieser Schrift von der Lehre anderer Neuplatoniker.**) Ebensowenig wird anerkannt, daß die Götter sich beugen lassen, daß sie bestimmbar sind, oder irgendwie in ihrer Leidlosigkeit und Selbstgenugsamkeit beeinträchtigt werden können. Sie sind absolute Thätigkeiten (*ἐνέργειαι*), deren Begriff in ihrem Seyn aufgeht, das keinen Unterschied von Vernünftigem und Unvernünftigem, von Thun und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden u. dgl. zuläßt.***) Wenn sie durch irgend etwas bestimmt sind, so ist es durch die Nothwendigkeit ihrer Liebe und Güte, welche zugleich ein Ausfluß ihres Willens ist.†)

---

*) *Οἱ μὲν θεοὶ λύουσι τὴν εἱμαρμένην* Sect. VIII c. 7. Dies wird um so mehr festgehalten, da auch uns eine *ἑτέρα ψυχῆς ἀρχή* zukommt, *κατὰ δὴ ταύτην οἷοί τέ ἐσμεν, καὶ ἑαυτοὺς λύειν.* Ibid. *Αἱ δὲ ἀπ' αὐτῶν* (sc. *τῶν θεῶν*) *ἔσχαται φύσεις καθήκουσαι καὶ συμπλεκόμεναι τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τῷ σώματι, τὴν εἱμαρμένην ἐπιτελοῦσιν.* Ibid. Die *εἱμαρμένη* ist die bloße Natur-Nothwendigkeit.

**) So sagt z. B. Porphyr bei Joann. Philoponus de mundi creatione 4, 20 *αὐτοὺς τοὺς θεοὺς κατιόντας ὑπὸ τὰς μοίρας εἶναι.* Auch die *μοιρηγέται* sind die Leiter menschlicher, bürgerlicher, natürlicher Dinge unter dem Schicksal nach Procl. in Tim. p. 323: *τελεῖ εἰς εἱμαρμένην καὶ Θεῶν τάξις τῶν καλουμένων μοιρηγετῶν, καὶ τὰ κρείττονα γένη.* (Dies ist reine Umkehr des Begriffs von *Ζεὺς μοιραγέτης* s. Nägelsbach a. a. O. S. 150.)

***) *Ὅπερ ἐκ τῶν Ὁμηρικῶν σὺ παρέθηκας, „τὸ στρεπτοὺς εἶναι τοὺς θεούς", ὅσιόν ἐστι φθέγγεσθαι.* Sect. VIII. c. 8. *θεοὶ ἀπαθεῖς καὶ καθαροί* Sect. I c 10 11. 12. sowie I, 4 u. V, 7.

†) *Θεῶν ἴδιαι ἀνάγκαι καὶ ὡς ἐπὶ θεῶν γίγνονται. Οὐκ ἄρα ὡς ἔξωθεν, οὐδ' ὡς κατὰ βίαν, ἀλλ' ὡς τ' ἀγαθὸν ὠφέλει ἐξ ἀνάγκης,*

Diese Güte ist so ausschließlich Begriffsbestimmung göttlichen Wesens, daß sie mit Zorn unvereinbar erscheint, so daß das, was Zorn der Götter genannt wird, nur eine verkehrte Stellung unserer selbst zu den Göttern ist, in welcher wir uns von ihrer gütigen Fürsorge abwenden.*) Auch die Gerechtigkeit der Götter muß mit anderm, als menschlichem Maßstab gemessen werden. Dies schon darum, weil einem Jeden nur sein einzelnes, irdisches Leben vor Augen steht. Die Götter aber sehen die Ordnung des Weltganzen und den Zusammenhang der Seelen in diesem wie in ihrem früheren Leben an und vertheilen darnach das Maaß von Strafe in einer Weise, die uns oft mit Unrecht wie Ungerechtigkeit erscheint.**) Wirk-

---

οὕτως ἔχουσι τῷ πάντῃ οὑτωσὶ καὶ μηδαμῶς ἄλλως διακεῖσθαι. Βουλήσει ἄρα ἀγαθοειδεῖ συγκέκραται αὕτη, καὶ ἔρωτός ἐστι φίλη ἡ τοιαύτη ἀνάγκη, τάξει τε οἰκείᾳ θεῶν ἔχει τοσαυτὸν καὶ ἄτρεπτον κτλ. Sect. I. c 14.

*) Sect. I. c. 13. Αὕτη τοίνυν οὐχ, ὡς δοκεῖ τισι, παλαιά τίς ἐστι καὶ ἔμμονος ὀργή, ἀλλὰ τῆς ἀγαθοεργοῦ κηδεμονίας περὶ θεῶν ἀποστροφή, ἣν αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἀποστρέψαντες, ὥσπερ ἐν μεσημβρίᾳ φωτὸς κατακαλυψάμενοι σκότος ἑαυτοῖς ἐπηγάγομεν καὶ ἀπεστερήσαμεν ἑαυτοὺς τῆς τῶν θεῶν ἀγαθῆς δόσεως. — Porphyrius sagt geradezu, daß die schadenbringenden, bösen Dämonen uns auf den Gedanken brächten, die Uebel rührten von den Göttern her ὡς ὠργισμένων. De abst. II, 40. Dergleichen war natürlich, wenn man, wie schon Plutarch (de superstit. p. 629 Vol, VI opp.), unter Aberglaube nur Furcht vor den Göttern als schlimmen und schädlichen verstand.

**) Vgl. hier besonders Sect. IV. cc. 4. u. 5 Es wird dort auch bemerkt: Πολλὰ δὲ καὶ λανθάνει τὰς ἀνθρωπινὰς διαγνώσεις ἀδικήματα, τοῖς δὲ θεοῖς ἐστὶ γνώριμα, ἐπεὶ οὐδὲ τὸν αὐτὸν σκόπον τοῖς ἀνθρώποις προτίθενται τῆς δικαιοσύνης. Die ganze Lehre findet sich nach Pythagoras, Empedokles, auch bei Plotin. Ennead III. lib. 2. c. 13.

lich Uebles geht dagegen niemals von den Göttern aus. Denn abgesehen davon, daß das, was dem Ganzen frommt, manchmal dem Theile schadet (Sect. I. c. 18. vgl. Sect. IV. c. 8.), beruht einestheils das Uebel nur in einem der Materialität anhaftenden Mangel, da diese nach ihrer Vielgestaltigkeit und Mischung von Materiellem mit Immateriellem das von oben kommende Gute nicht ganz und rein aufnehmen kann,*) theils hängt es mit dämonischen Gegensätzen und Spaltungen zusammen, an welchen die Götter keinen Theil haben.**) So muß auch nach dieser Seite hin die antike Furcht vor den Göttern weichen, und der Furcht vor den Dämonen Platz machen.

Nun wird auf der andern Seite nicht geläugnet, daß nicht blos von dämonischen Kräften das Uebel und das Böse kommt, sondern auch von der Verwegenheit und Uebertretung der Menschen (τολμὰ καὶ παράβασις), welche die einzelnen natürlichen und körperlichen Potenzen zu Zwecken gebrauchen, die jenen entgegengesetzt sind, zu welchen sie in der Harmonie

---

*) *Τοῦτο δήπου τὸ ὡς ἄλλο καὶ ἐν τοῖς περιγείοις ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἄτακτον. Ἥτε οὖν μετάληψις αἰτία γίνεται τῆς ἐν τοῖς δευτέροις πολλῆς ἑτερότητος καὶ ἡ σύμμιξις τῶν ὑλικῶν πρὸς τὰς ἀΰλους ἀπορροίας.* Sect. I. c. 18 So ist die *ἀσθένεια τῶν ἐνύλων* Schuld. (Vgl. *ἡ τῶν μερῶν διηρημένη ἀσθένεια.* Sect. IV. c. 9. Schon bei Philo: *Τῶν γεγονότων φυσικὴ ἀσθένεια.* Quod Deus immutab. 17. p. 284 sq.) *Τὴν ἀκραιφνῆ καὶ καθαρωτάτην ζωὴν αἰθερίων* (es war vorher von Saturn und Mars die Rede) *μὴ χωροῦσα, τὸ ἑαυτῆς πάθημα μεταφέρει ἐπὶ τὰ πρῶτα αἴτια.* ibid.

**) *Καὶ τὸ μὲν ὁμολογούμενον πάντῃ καὶ σύμφωνον πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀεὶ ἑαυτῷ ὡσαύτως ἔχον προσήκει τοῖς κρείττοσι· τὸ δ' ἐναντίον καὶ ἀσύμφωνον καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ τῆς δαιμονίας διαστάσεώς ἐστιν ἰδιώτατον, περὶ ἣν, εἰ γίνεται τὰ μαχόμενα, οὐδέν ἐστι θαυμαστόν· ἀλλὰ τοὐναντίον ἴσως ἦν θαυμαστότερον, εἰ μὴ οὕτως εἶχεν.* Sect. IV. c 7.

des Ganzen dienen sollen (Sect. V. c. 10.). Wenn aber die Entstehung dieser Möglichkeit doch auch wieder in jenem Eintritt in das irdische Naturleben (γένεσις) gesucht wird, der unter dämonischem Einfluß steht,*) so wird bei dem Zusammenhang der Dämonen mit den Göttern und deren Unterordnung unter die Höheren schwer zu sagen sein, wo denn die Gränze zwischen menschlicher Schuld und göttlichem Verhängniß (ἡ τῆς γενέσεως ἀνάγκη Porphyr. de abstin. I, 31.) zu suchen ist, wenn nicht etwa eine vorzeitliche sündige That der Seele allein die Schuld trägt. Denn die Seele ist es, die ihren Leib sich formt und bildet und dessen Beschaffenheit bestimmt. (Sect. I. c. 10. vgl. Plutarch. quaest. Platon. qu. 4. Porphyr. Sententt. sent. 31. ἡ ψυχὴ οὐ σῶμα, οὔτε ἐν σώματι, ἀλλ' αἰτία σώματος.) Das wenigstens wird festgehalten, daß der hienieden von den Göttern ausgehende Einfluß rein den Charakter des Guten und der Güte trage, wo nicht die Strafgerechtigkeit, zumal in Bezug auf vorzeitliche Sünden, in Betracht kommt.

So viel von den Göttern. Hat sich aber bisher schon gezeigt, daß an mehr denn einem Punkt die Götterlehre dieser Schrift zu ihrem Verständniß die Einsicht in die Dämonenlehre fordert, so wird man auch aus andern Gründen der letzten eine vorzugsweise Aufmerksamkeit zuwenden müßen. Denn unserer Schrift geht eine Zeit vorher, wo eben diese Lehre theils mehr nach den volksmäßigen Traditionen wie bei Plutarch,**) theils im Streite moderner Superstitionen mit

*) Ἤδη τοίνυν συνωμολόγηται, ἐν τῇ γενέσει καὶ περὶ τὰ ἀνθρωπινὰ πράγματα καὶ ὅσα ἐστὶ ἐν τοῖς περὶ γῆν τὸ τῶν δαιμόνων φῦλον πλέον ἐπικρατεῖν δύνασθαι. Sect. IV. c. 13.

*) Plutarch. Romulus p. 143 sq. Vol. I. opp. ed. Reiske. De Isid.

einer neu erwachten, zaghaften Skepsis (man denke an Apulejus und dagegen an Porphyrius de abstin.) besonders ausführlich war verhandelt worden. Die uralten Grundlagen*) dieser Ueberlieferung waren schon bei Plato Gegenstand der Erörterung geworden;**) die neuplatonische Schule besaß in Beidem ein doppeltes Ferment weiterer Entwickelung.***)

In unserer Schrift dürfte vor Allem das unheimliche Geständniß zu beachten sein, daß fast kein Mensch im Stande sei, nach bestimmten Kennzeichen zu unterscheiden, was böse und gute Dämonen seien.†) Zwar entschlüpft dieses

---

et Osiride p. 425. Vol. VII. De defectu oracc. p. 633 sq. Vol. VII. De facie in orb. lunae p. 722 sq. Vol. IX.

*) Die *φαῦλοι δαίμονες* schon bei Phokylides s. Clemens Strom V. 725. ed. Potter. Ob die Dämonenlehre orientalischen Ursprungs, ob zurückzuführen auf Orpheus und Hesiod, discutirt Plutarch de defectu oracc. a. a. O.

**) Plato Legg. VIII. p. 848 D. Sympos. p. 202. *E* sq. Cratyl p. 397. *E* sq. cet.

***) Es muß aber ausdrücklich erwähnt werden, daß in der platonischen Schule keine constante Tradition oder Form der Dämonenlehre bestand. Es hebt dies z. B. Maxim. Tyrius dissert. XVII, 1. hervor. *Περὶ μὲν δαιμόνων ἀμφισβητεῖν λόγον λόγῳ φέρω καὶ ἀνέχομαι τὴν στάσιν, καὶ οὐδὲν δεινὸν οὐδὲ πλημμελὲς οὐδὲ ἔξω τρόπου ἡγοῦμαι δρᾶν τὸν ἀμφισβητοῦντα πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον, εἰ ἔστι τὸ δαιμόνιον, καὶ τί· καὶ γὰρ ἦν ἐνταῦθα τὸ μὲν ὄνομα ἄδηλον, ἡ δὲ οὐσία ἀφανής, ἡ δὲ δύναμις ἀμφισβητήσιμον.* — Bei Maximus Tyrius sind die Dämonen abgeschiedene Seelen, *ψυχὴ ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα* dissert. XV, 5. S. 3) Anhang.

†) *Οὐδὲ γὰρ πᾶς ἀνὴρ διακρῖναι δυνηθείη, τίποτ' ἐστὶ τὸ σπουδαῖον αὐτὸ καὶ φαῦλον, ἢ τίσι γνωρίσμασι διακρίνεται ἑκάτερον.* Sect IV. c. 13. Damit war wieder aufgegeben, was z. B. Porphyrius de abstin. II, 38. erstrebt hatte.

Bekenntniß an untergeordneter Stelle wie unfreiwillig. Allein es darf nicht über dem vergessen werden, was anderwärts zur Unterscheidung der beiden Arten von Dämonen gesagt wird. Jedenfalls ist zu gestehen, daß bei Allem, was irdisch und menschlich heißt, eine Einwirkung der bösen Dämonen leicht stattfinden kann.*) Ferner ist zu bemerken, daß die Unterscheidung guter und böser Dämonen in dem Maße schwierig werden muß, in welchem sich, wie bei dem Verfasser unserer Schrift, ein der ursprünglich griechischen Anschauung ganz fremder Begriff, nämlich der der Engel und Erzengel, einschiebt.**) Daß dieser Begriff in der Schrift selbst fremdartig dasteht, erhellt aus dem Umstand, daß da, wo ausdrücklich von den höheren Gattungen (κρείττονα γένη) gehandelt wird, der Engel keine Erwähnung geschieht. Endlich ist noch vorauszuschicken, daß bei der Art, wie unter dem Begriff dieser höheren Gattungen die Dämonen, Heroen und reinen Seelen (ψυχαὶ ἄχραντοι, die vorzeitlichen, leiblosen Seelen) zusammengestellt werden und zwar alle drei unter den Namen der Mittelwesen, es eben so sehr gerathen sein wird, die Engel

*) S. vorher Sect. IV. c. 13.

*) Sect. II. c. 3. sqq. Die Frage des Porphyrius, wie sich denn die Erscheinungen der Engel und Erzengel bestimmen ließen, giebt den Anlaß zur Erörterung. Philo transponirt bekanntlich die alttestamentlichen Engel in platonische Ideen. Schwerlich ist in unserer Schrift an eine Umwandlung im entgegengesetzten Sinn zu denken. Gelegentlich ist auch in ihr von göttlichen Gedanken, Willensentschlüssen und immateriellen Ideen die Rede, kraft deren durch die ewige und überweltliche Seele, nicht durch physische Bewegung der Himmelskörper, nicht durch materielle Theile oder deren getheilte Kräfte, der weltbildende göttliche Prozeß sich vollziehe. (Sect. III. c. 29. p. 98. lin. 18 sqq.) Viel eher ist an den magischen Gebrauch von Engelnamen u. dgl. zu denken, wie es damals auch unter Heiden vorkam. Vgl. S. 43.

einstweilen außer Betracht zu lassen, als die Lehre von den Dämonen in Verbindung mit jener von den Heroen und den Seelen zu betrachten. Und zwar dies auch zuerst nur so weit, als es sich hiebei unzweifelhaft um gute Dämonen handelt.

Den gemeinsamen Charakter der Mittelwesen tragen die drei Gattungen insofern, als eine jede in ihrer Art die Beziehungen der materiellen Welt zu den Göttern und der Götter zur Welt vermittelt. Ferner ist ihnen gemeinsam der Gegensatz zur menschlichen Natur, ihr an sich einfaches Wesen, das nichts mit der Gegensätzlichkeit des Werdens gemein hat.*) Wenn man aber ihr Wesen, ihre Macht und ihre Thätigkeit recht verstehen will, so muß man festhalten, daß es drei verschiedene, nicht wesensgleiche, Gattungen sind. In jeder Gattung herrscht in Bezug auf die Einzelnen eine analoge Identität; die Gattungen selbst sind aber nicht durch Wesensgleichheit, sondern durch die Wechselbeziehung des Höheren und Niederen mit einander verbunden.**) Die äußersten Gränzen, zwischen welchen sich die Dämonen und Heroen bewegen, bilden einerseits die Götter, andererseits die Seelen. Der Unterschied zwischen Göttern und Seelen wird, neben andern, an sich leicht denkbaren Gegensätzen, in Bezug auf die Seele dahin bestimmt, daß die Seele einen den Theilen und der Vielgestaltigkeit zugewendeten Sinn hat, der Vorsteherschaft über das All sich zuneigt und auch Sorge um das Seelenlose

*) *Ἕνα λόγον ὡρισμένον τῆς οὐσίας ἀεὶ δεῖ νοεῖν καὶ τὸ δ' ἀόριστον καὶ ἄστατον τῆς ἀνθρωπίνης ἀναιρεῖν δόσεως. — Μονοειδῶς αὐτῶν ἀντιλαμβάνεσθαι δεῖ* im Gegensatz zur *ἐναντίωσις τῆς γενέσεως.* Sect. I. c. 4

**) *Οὐκ ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς εἷς οὐσιώδης κοινὸς λόγος — — τὰ πρότερα αὐτῶν ἀπὸ τῶν καταδεεστέρων ἐξήρηται.* Sect. I. c 4.

trägt.*) Nach zwei Seiten hin tritt nun die Einwirkung der Dämonen und Heroen auf die Seele vermittelnd ein. Die Dämonen stehen den Göttern, die Heroen der Seele näher. Was der Seele in Beziehung auf den göttlichen demiurgischen Prozeß eignet, vermitteln die Dämonen; die Heroen aber, was für die Seele in ihrer Beziehung zum rationalen Leben gut ist.

Wenn ich den Sinn des Verfassers mit andern Worten, als er braucht, richtig treffe, so möchte ich sagen, die Dämonen handeln und wirken nach der Idee der in dem höchsten Einen beschlossenen und sich entfaltenden Beziehung desselben auf das Niedere und Vielgestaltige, die Heroen nach der Idee der in dem Niederen und Vielgestaltigen verborgenen Beziehung desselben zu dem Höheren und Einen. So werden durch beide die Götter und Seelen mit einander verbunden und zwar durch jede Gattung in ihrer Art. Die Heroen nehmen wie in das Innere verborgen das Höhere auf und wirken darnach; die Dämonen umfassen alles Niedere in der Idee des Höheren und wirken darnach. Die Dämonen sind ein Geschlecht, das in der Einheit zur Vielheit wird (*ἐν τῷ ἑνὶ πληθυόμενον*) und ohne Mischung sich mischt; die Heroen aber, indem sie die Bewegung und Mischung fördern, pflegen der verborgenen Einheit und Unbeweglichkeit, während die Seele an sich in dem Zuge zur Theilbarkeit und Mittheilung, zur Bestimmbarkeit durch die obersten Gründe der Bewegung und des Lebens, wie durch alles Werdende und Gewordene aufgeht und der Mischung mit ihm begehrt, um von sich aus diese Mischung zu temperiren.**) So wird im

*) *Μετέχει νοῦ μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς, εἰς τὴν τοῦ ὅλου προστασίαν ἀναποβλέπει, τῶν ἀψύχων ἐπιμελεῖται.* Sect. I. c. 7

**) Vgl. Sect. I. cc. 5 und 6. Das Geschlecht der Dämonen heißt dort:

grundlegenden Theile in philosophischer, wenn auch nicht klarer Terminologie über die Mittelnaturen speculirt. Ich weiß das an sich nicht ganz klar Gesagte nicht klarer zu machen, ohne vielleicht Fremdartiges hineinzutragen. Klarer und handgreiflicher aber wird sofort das Ganze, wenn im Zusammenhange mit den Cultusakten sowohl von den Erscheinungen als den Gaben der Dämonen und Heroen geredet wird. Bevor aber hiezu übergegangen wird, dürfte noch eine Aussage von den Dämonen hervorzuheben sein, in welcher ihr Unterschied von den Göttern noch bestimmter und zwar in einer Weise hervortritt, die so bei den guten Dämonen zu denken ist. Das ist die Gränze, innerhalb welcher sich ihre Vorsteherschaft hält. Sie bezieht sich immer nur auf Theile der Welt, wie denn auch ihre Kräfte nicht universeller, sondern nur partieller Natur sind.*) Dagegen wird es falsch genannt, wenn man sie als psychische Wesen (ψυχικοὶ) von den Göttern unterscheiden wolle, wie die Meisten thäten.**) Wolle man hiemit ihre

---

Τ' ἄλλα πάντα καταδεέστερα κατὰ τὴν τοῦ βελτίονος ἰδέαν παρειληφός, das der Heroen: οἷον ἀποκρυπτόμενα εἰς τὸ ἔσω τὰ βελτίονα παραδεχόμενον.

*) Οἱ τὴν δαιμονίαν ἐπιστασίαν λαχόντες, μοίρας τινὰς μεριστὰς τοῦ κόσμου κατατεινόμενοι, ταύτας κατευθύνουσιν, ἔχουσί τε καὶ αὐτοὶ μεριστὸν τὸ τῆς οὐσίας εἶδος καὶ δυνάμεως. Sect. I c 20. Vgl. Marsil. Ficin in Plotin. Enn. 1, 6, 7. p. 49 de diis et daemonibus: In daemonibus autem providentia particularis est et conditione rursum particulari. Nam et certa quaedam munera tantum et certis quibusdam rerum generibus regionibusque distribuunt.

**) Sect. I. c. 15. Vgl. (Plut) plac philos. 1, 8. Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς. Plutarch selbst (de Isid. et Osir. p. 423 Vol. VII. opp. ed Reiske) läßt sie seelisch und leiblich zugleich und in Bezug auf Gute und Böse

Natur der Natur der Seelen gleichstellen, so hätten sie eben mit dieser nichts gemein. Sie ständen nur als Ausflüße der zeugenden und weltbildenden Kräfte der Götter auf der untersten Linie der Ausgänge und Theilungen derselben und seien deßhalb weit niedriger als die Götter.*) Diesem ihrem Wesen nach sind ihre Kräfte und Thätigkeiten auf die kosmischen Verhältnisse, die Naturpotenzen und das Band der Seele mit dem Leib gerichtet (*δυνάμεις γονιμοί*). Die Heroen dagegen als Ausflüße des den Göttern eigenen Lebens haben ihre Beziehung zur geistigen Leitung und Führung der Seelen (*δυνάμεις ἡγεμονικαί*). Die Seele aber, die auf der untersten Stufe der göttlichen Ordnungen steht, hat nach ihrer Beziehung zu den beiden höheren Gattungen und zur Welt eine Wahlverwandtschaft mit allen kosmischen und göttlichen Potenzen, und obwohl sie das ewig Gleiche des Lebens und der Thätigkeit minder einhält, als jene beiden Gattungen höherer Wesen, kann sie sich doch oft durch besondere göttliche Erleuchtung bis zur höheren Ordnung der Engel aufschwingen.**)

Indem nun so das kosmisch Ganze von höheren Kräften in manchfaltigen Abstufungen und Verschiedenheiten durchwebt erscheint, und die Vollendung der Seele auf die theurgische Einigung mit diesen allen in aufsteigender Linie gegründet wird, fragt es sich jetzt, was wir nach den von den verschiedenen höheren Wesen ausgehenden Erscheinungen und

---

verschieden sein, wie die Menschen (*γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν, ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας*).

*) Sect II. c. 1. cf. Sect. I. c. 20. *Τὸ τῇ γενεσιουργῷ φύσει προκεῖσθαι καὶ μερίζεσθαι παρ' αὐτὴν, ἐξ ἀνάγκης καταδεεστέραν μοῖραν δίδωσι τοῖς δαίμοσιν.*

**) Sect. II. c. 2.

Wirkungen sowohl über die Natur der numina als über das erstrebte Ziel der Vollendung etwa Näheres noch erfahren. So phantastisch sich das Alles der Form nach gestaltet, so läßt sich schon nach dem in die Welt der höheren Wesen verlegten Gegensatz von Naturpotenzen und intellectualen Kräften erwarten, daß der Weg durch allerlei Kampf und Streit der Gegensätze zu einem Ziel intellectualer Einigung mit den Göttern gehen muß, die einen andern Charakter trägt, als den des rationalen Verständnisses.*) Auf diesem Wege begegnen wir auch den Gegensatz der guten und bösen Dämonen, welche in gewisser Beziehung geradezu Widergötter (ἀντι-θεοι) heißen (Sect. III. c. 31.), ohne daß es gelingt, die Gränze zu bestimmen, wo das Reich der einen anfängt und das der andern aufhört.**) Einmal nämlich tritt, wie schon

*) Ueber einen ungelösten Dualismus widerstreitender Gewalten, zu welchem sich diese Welt und das Leben in ihr, wenigstens der Erdsphäre unter dem Mond, wie eine trübe Mischung verhält, kommt auch unsere Schrift mit der ganzen antiken Culturwelt nicht hinaus. Plutarch hat ganz Recht, wenn er den Typus dieser Anschauung nicht blos bei Zoroaster findet, sondern auch bei Plato nachweist. Wenn er ferner sagt, daß nach uraltem Glauben der Hellenen und Barbaren weder das All' vernunft-, sinn- und steuerlos vom Zufall regiert werde, noch Einer allein es wie mit Steuer oder Zügel regiere, sondern entgegengesetzte Mächte sich geltend machten, kraft deren, auch nach der Theologie der Aegyter, eben die Entstehung und der Bestand dieser Welt eine Mischung aus entgegengesetzten, nicht gleichkräftigen Mächten sei, von welchen die gute wohl überwiege, die böse aber nicht zu tilgen sei u. s. w., so ist dies auch die Grundanschauung unserer Schrift. Trotz allen Ansatzes zur Sublimirung des Menschen und einzelner Theile der Materie, bleibt die Theurgie in Bodensatz der kosmischen Mischung von Gut und Bös haften. Man vgl. zu dem Bemerkten: Plut. de Isid. et Osir. p. 455—462.

**) Zur Maske eines ägyptischen Priesters hätte in unserer Schrift die

gesagt, später zwischen die Götter und Dämonen als ein von ihnen geschiedenes Geschlecht (γένος διωρισμένον) das der Engel ein.*) Ihnen wird eine Erscheinungsweise beigelegt, die lieblich und wohlthätig ist; den Dämonen nirgend. Sodann erscheint auch darin das Geschlecht der Dämonen als ein Ganzes, daß immer nur von einem Obersten der Dämonen die Rede ist, wie auch das Geschlecht der Götter und Engel eine solche einheitliche Spitze hat.**) Wären die guten und bösen Dämonen streng geschieden, so hätte man auch einen Dualismus in deren Vorsteherschaft zu erwarten. Aber davon findet sich nichts. Der Schlüssel wird wohl in der Art der Naturpotenzen und ihrer doppelten, dem Werden wie

---

Lehre von den typhonischen Mächten gepaßt. Vgl. Plut. de Isid. et Osir. p 463 sqq. Aber es findet sich nichts von ihr.

*) Vgl. Sect. V. c. 25. Wenn man fragt, wie wohl Porphyrius zur Fragestellung nach den Engeln kam, so kann man sich begnügen zu antworten, daß er nach de abstin. 4, 11. den jüdischen Schriftsteller Josephus kannte. Wie weit er aus andern Quellen schöpfte, läßt sich wenigstens aus seinen uns erhaltenen Schriften nicht nachweisen. Auf Chaldäer und Hebräer verweist er im Allgemeinen in jenem oben citirten Fragment bei Euseb. praep. ev. IX. 10, 3. Mit der Schrift alten und neuen Bundes war er nach dem bekannt, was die Kvv. über seine libb. XV. cont. Christianos berichten. Näher jedoch hängt vielleicht mit der Frage des Porphyrius die Anrufung von Engeln bei magischen Künsten auch der Heiden zusammen. Tertull. apolog I, 22. utriusque nominis (angelorum et daemonum) testes esse vel magi adsunt. Minut. Felix. Octav. p. 18. ed. Elmenh. Eorum majorum et eloquio et negotio primus Hosthanes (Ὀστάνης) et verum Deum merita majestate prosequitur et angelos i. e. ministros et nuntios Dei, sed veri cet. S. 4) Anhang.

**) Sect. III. c. 30. ὁ μέγας ἡγεμὼν τῶν δαιμόνων. Vgl. V. 25. wo über den drei Geschlechtern immer einer als ἔφορος der den verschiedenen Arten dargebrachten Opfer steht.

dem Vergehen, der Erhaltung wie der Zerstörung dienenden Wirkungsweise, so wie in der neuplatonischen Lehrform von der Materie liegen, deren Prädicate auf die dämonische Art übertragen werden.*)

So nur läßt sich erklären, was nirgend ausdrücklich erklärt wird. Man betrachte nur was über die Erscheinungsweise der verschiedenen numina gesagt und gefabelt wird. Schon da, wo im Allgemeinsten die Verschiedenheit charakterisirt ist, sind die Unterschiede auffallend. Die Erscheinungen der Götter sind einfach (*μονοειδῆ*) und freundlich dem Anblick (*χρηστὰ τῇ ὄψει*),**) die der Dämonen vielgestaltig, bald so, bald anders, bald groß, bald klein, und furchtbar (*ποικίλα καὶ φοβερά*); die der Engel einfacher als die der Dämonen, wenn auch niedrigerer Art als der Götter (*θείων* sc. *φασμάτων ὑποδεέστερα*), und lieblicher als die der Erzengel, deren Erscheinung mehr göttlichen Charakter trägt und gewaltig und sanft zugleich ist (*τοῖς θείοις αἰτίοις συνεγγίζοντα, βλοσυρὰ ἅμα καὶ ἥμερα*). Von den Archonten werden zwei Classen unterschieden, eine die über die Elemente unterhalb des Mondes regiert und Weltherrscher (*κοσμοκράτορες*) heißt, die andere, welche der Materie vorstehen. Die ersten haben eine verschiedene Erscheinung, aber immer von bestimmter Ordnung und Schöne, die andern erscheinen in größerer Manchfaltigkeit und in niedrigerer Gestalt als jene, und während die ersten Bestürzung erregen (*καταπληκτικά*), sind

*) *Ἐστω̃ς οὐκ ἐν στάσει, τὸ ἐναντίον ἀεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα, ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπον καὶ ὑπερέχον, ἀεὶ γενόμενον καὶ οὐ μένον* heißt es z. B. von der Materie bei Porphyr. sententt. sent. 21. Eben so ist die Erscheinung der Dämonen.

**) Obwohl leibliche Augen den Glanz nicht ertragen, die dünne Luft des göttlichen Feuers den Athem benimmt und Ohnmacht wirkt. Sect. II. c. 8.

die andern für die Schauenden geradezu schädlich und beschwerlich (*βλαβερὰ καὶ λυπηρά*). Die Seelen erscheinen in Gestalten jeglicher Art, wie die Heroen, nur unscheinbarer, und sind auch in Bezug auf die Wandelbarkeit ihrer Erscheinung (*ἡ δαιμονία μεταβολή*), ihre manchfaltige, vielgestaltige, vielbewegte, schattenhafte Feuergestalt den Dämonen vergleichbar. (Sect. II. cc. 3. u. 4.). Man wird das Uebrige entbehren können; nur das ist hervorzuheben, daß auch gleich nachher wiederholt wird, wie Schrecken und Verwirrung (*ταραχὴ καὶ ἀταξία*) die Erscheinung der Dämonen begleite, und die Archonten der zweiten Classe voll Unruhe sich bewegen (*θορυβώδη φερόμενα*).*) Charakteristisch ist auch, daß eine dunkle, schmutzige Feuererscheinung die Gegenwart dämonischer Gewalten anzeigen soll; eine ähnliche, nur mehr schattenhafte, die der Materie sich zuwendenden, erscheinenden Seelen, während Licht in verschiedener Abstufung die Erscheinung der Uebrigen begleitet.**) Zwar hindert das nicht, daß nachher die guten Dämonen sich durch die Veranschaulichung der Güter, die sie bringen, kennbar machen sollen, während die Rächerdämonen Strafbilder vorführen***) und die andern bösen

*) S. Sect. II. c. 3.

**) Vgl. Sect. II. c. 4. *Ἄμυδρα τὰ τῶν δαιμόνων.* Ebenso *τὰ τῶν ὑλικῶν ἀρχόντων ἄμυδρα. Δαίμονες θολῶδε διαφαίνουσι τὸ πῦρ.* ibid. c. 7. *Ἀέριον μὲν πῦρ οἱ ἀέριοι, χθόνιον δὲ καὶ μελάντερον οἱ χθόνιοι, λαμπρότερον δὲ οἱ οὐράνιοι ἐπιδεικνύοντες.*

***) Sect. II. c. 7. Die Rächerdämonen auch bei Plut. de def. oracc. c. 13. Quaest. Rom. p. 119. Vol. VII. *οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους.* Vgl. jüdische Lehren z. B. Buch Henoch c. 53, 3. 56, 1. 62, 11. 63, 1. 66, 1. Menasse ben Israel. probl. XXII. de creatione bei Saubert palaestra theol. phil. p. 44.

Dämonen vollends durch eine Begleitung von schädlichen, bluttrinkenden, wilden Bestien kenntlich sind.*) Denn eben die Güter selbst sind zweifelhafter Art. Wenn auch die Dämonen „Schmücker der Materie“ (διακοσμοῦντες τῆς ὕλης Sect. II. c. 5.) heißen, so können sie doch ihre Natur, nach welcher sie sich unstät wider die Bewegung der Welt verhalten (φέρονται παρὰ τὴν τοῦ κόσμου κίνεσιν ἀστάτως ibid.), nicht verläugnen. Sie machen nicht frei von den Banden der Materie; ihre Erscheinung beschwert den Leib und schlägt ihn mit Krankheiten, zieht die Seele zur Natur nieder, befreit nicht von Leib und leiblicher Empfindung, hält die zum himmlischen Feuer Strebenden hienieden fest und löst sie nicht von den Fesseln des Geschicks. (Sect. II. c. 6.) Die Dämonen bringen ja nicht Güter, die der Seele eignen, sondern körperliche und die den Körper angehen, und ihrer Erscheinung folgt die Lust des Werdeprocesses und die Begierde zur Natur und solchen Werken, die unter dem Geschick stehen, nebst dem Vermögen ihrer Vollbringung. (Sect. II. c. 9.)

In diesem Geschäft unterstützt sie noch obendrein die Erscheinung der reinen Seelen, welche ihre Tendenz zur γένεσις haben, und in dieser ihrer Stellung und Richtung bei ihrer Vision auch nur das verleihen, was eben diesem menschlichen Leben dient (τὰ πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον συμβαλλόμενα II. 9.),**) während die Gegenwart unreiner Seelen mit Leidenschaften erfüllt und die Schauenden zum Fehlschlag aller Hoffnungsfrucht an die Leiber kettet. (Sect. II. c. 6.)***)

---

*) Sect. II. c. 7.

**) S. über die ψυχὴ κάτω νεύουσα Sect. II. c. 7. c. 9. vgl. II. 4. IV. 13. 9. Ψυχαὶ δὲ ἐπιφαινόμεναι κατατείνουσί πως ἐπὶ τὴν γένεσιν Sect. II. c. 5.

***) Eine solche ψυχὴ τὸ μὲν ὀστρεῶδες καὶ γήϊνον σῶμα ἀφῆκεν, ἐπὶ

Dagegen helfen nun freilich einigermaßen die Heroen, welche Thatkraft einflößen (Sect. II. c. 6.) und Bestrebungen hervorrufen, die auf die Gemeinschaft der Seelen und ihr irdisches und weltliches Walten abzielen. (Sect. II. c. 9. *Ἡ τῶν ἡρώων ἐπιφάνεια — στοχαζομένη καὶ τῆς τῶν ψυχῶν περιγείου καὶ περικοσμίου πολιτείας ὅλης.*) Noch unterstützender wirken die reinen (*ἄχραντοι*) in der Ordnung der Engel stehenden Seelen (II. 6.); und vor Allem die geläuterten Seelen (*ἀποκεκαθαρμέναι*), die freudig ihrem aufwärts ziehenden Führer folgen. (Sect. II. c. 7.) Das eigentliche Gegengewicht liegt aber in den Erscheinungen der Götter, Erzengel und Engel. Die Engel bringen vernünftige Weisheit und Wahrheit, reine Tugend, feste Erkenntniß und maßhaltende Ordnung. Die Erzengel verleihen unbefleckte Standhaftigkeit, intellectuales Schauen und unwandelbare Kraft. Von den Göttern aber kommt das Höchste, göttliche Liebe und unbeschreibliche Freude. (Sect. II. c. 9.)

So sehr nun also im Eingang der Schrift dem Dämonengeschlecht der ausschließliche Beruf beigelegt wird, dienend den Willen der Götter zu vollziehen,*) so verliert es doch im Verlaufe wieder die Ausschließlichkeit dieses Berufes, und

---

δὲ πνεύματος θολεροῦ καὶ διϋγρου περιπλανᾶται κάτω περὶ τοὺς τῆς γενέσεως τόπους. Sect. IV. c. 13. Eine förmliche Theorie über die Entstehung dieser gespensterhaften Seelenerscheinungen s. z. B. bei Porphyr. sententt. sent. 32. Man vergleiche damit die ausführliche Erzählung bei Plutarch von dem wieder in das Leben zurückgekehrten Thespesius und wie gestaltet er die Seelen der Verschiedenen geschaut habe. De sera numinis vindicta p. 229—246. Vol. VIII.

*) Sect. I. c 20. *Διακονικὸν τὸ δαιμόνιον καὶ παραδεχόμενον ἅπερ ἂν παραγγείλωσιν οἱ θεοὶ προθύμως αὐτουργίαν χρώμενοι περὶ ὧν οἱ θεοὶ νοοῦσί τε καὶ βούλονται καὶ ἐπιτάττουσι.*

als Vermittler der wahren und höchsten Güter erscheinen, neben den Göttern, nur die Engel und Erzengel. Wird nun nicht, diese Frage liegt nahe, kraft dieser Auffassung allem anderen Cultus entsagt und ausschließlich die theurgische Einigung mit den Engeln und Göttern gepflogen werden müßen? Unsere Schrift antwortet ganz entschieden verneinend darauf, und es dürfte psychologisch merkwürdig sein, die Gründe zu wissen, worauf sich diese Verneinung stützt. Der nächste Grund ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit der Menschen hergenommen. Es sei höchst selten, daß einer sich mit den überweltlichen Göttern einige.*) Ein solcher Mann stehe denn freilich über allem Gesetz und bedürfe nicht materieller Opfer. Aber eben, weil das selten sei, dürfe man es nicht gemeingültig nennen und machen. Zum Andern gelange man hiezu nur am Ziele hieratischen Verfahrens. Deßhalb dürfe man die Vorstufen nicht überspringen.**) Zu diesen Vorstufen werden

---

*) In ähnlicher Weise heißt es schon bei Philo, daß unter die τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ kaum einer gerechnet werden könne, im Gegensatz zu den υἱοὶ τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου. De confus. linguar. 28. p. 427. Auch der Philosoph Maximus Tyrius tröstet mit dem Surrogat des Dämonencultus. Εἰ δὲ ἐξασθενεῖς πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ θέαν, ἀρκεῖ σοι τὰ ἔργα ἐν τῷ παρόντι ὁρᾶν καὶ προσκυνεῖν τὰ ἔγγονα πολλὰ καὶ παντοδαπὰ ὄντα, οὐχ ὅσα Βοιώτιος ποιητὴς λέγει· οὐ γὰρ τρισμύριοι μόνον (cf. dissert. XIV. 8) θεοὶ θεοῦ παῖδες καὶ φίλοι, ἀλλ' ἄληπτοι ἀριθμῷ· τοῦτο μὲν κατ' οὐρανὸν αἱ ἀστέρων φύσεις, τοῦτο δ' αὖ κατ' αἰθέρα αἱ δαιμόνιαι οὐσίαι. — — Διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς κατεβαίνουσαν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς. Dissert. XVII, 12.

**) Sect V. c. 20. Ὁπότε γέ τις τῶν θεουργικῶν θεῶν ὑπερκοσμίων μετάσχοι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ πάντων σπανιώτατον, ἐκεῖνος δή ποθέν ἐστιν ὁ καὶ σωμάτων καὶ ὕλης περιέχων ἐπὶ θεραπείᾳ

freilich nicht Cultusarten gezählt, in welchen man etwa den bösen Dämonen diente. Im Gegentheil die Cultusakte sollen alle als wirksam gegen die bösen Dämonen geübt werden, *) und dämonische Einwirkungen bei rechten Cultushandlungen sollen nur bei theurgischen Versehen möglich sein.**) Allein was den übrigen Dämonendienst betrifft, so muß er auch geübt werden. Denn er entspricht einem gemeinsamen Verhältniß und Bedürfniß aller Menschen, das wiederum mit der Beschaffenheit des Weltganzen und des irdischen Seelenlebens, sowie mit der Stellung der Götter zu beidem in Zusammen-

---

τῶν θεῶν, ὑπερκοσμίῳ τε δυνάμει τοῖς θεοῖς ἑνούμενος. Οὐ δεῖ δὲ τὸ ἐνίποτε μόλις καὶ ὀψὲ παραγινόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοῖνον ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους. Von einem Solchen heißt es ibid. c. 22. κρείττων γάρ ἐστι παντὸς νόμου.

*) Sect. III. c. 31. Ἀφανὲς τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον ἐξίσταται τοῖς κρείττοσιν, ὥσπερ φωτὶ σκότος, καὶ οὐδὲ τὸ τύχον παρενοχλεῖ τοῖς θεουργοῖς. Nur die, welche wider die Ordnung Cultusakte vornehmen, fallen in die Gewalt der Dämonen, οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους. (Τρόπων ἀλλοτρίων τοῖς θεοῖς ζηλωταί, καὶ τὸ ὅλον φάναι παραπλήσιοι τοῖς πονηροῖς δαίμοσι γιγνόμενοι, μεθ' ὧν συμφύονται.)

**) Sect. II. c. 10. Ἡνίκα ἂν ἁμάρτημά τι συμβαίνει περὶ τὴν θεουργικὴν τέχνην, καὶ μὴ οἷα διὰ τὰ αὐτοπτικὰ ἀγάλματα, ἀλλ' ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ἀπαντήσῃ, τότε — — ὑποδυόμενα τὰ ἐνδεέστερα τὸ τῶν σεμνοτέρων σχῆμα, προσποιεῖται ἐκεῖνο εἶναι, ὅπερ ὑποδέδυκε, καὶ ἐνταῦθα ἀλαζόνας προϊέται λόγους καὶ μείζονας τῆς παρούσης αὐτοῖς δυνάμεως. In dieser Beziehung erweisen sich die δαίμονες als ἀντίθεοι und auf sie weist Arnob. adv. gent. lib IV. p. 79. ed. Elmenh. hin: Nonne accidente fieri (licet astu dissimiletis) potest, ut alter pro altero subeat, fallens, ludens, decipiens atque invocati speciem praestans? — Magi haruspicum fratres suis incantationibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.

hang steht. Als Regel ist daher obenanzustellen, daß man bei allem hierurgischen Thun den Anfang von den sogenannten materiellen Göttern machen müße; denn auf keinem andern Wege gelingt das Aufsteigen zu den immateriellen Göttern (Sect. V. c. 14.). Dies hat seinen Grund im menschlichen Daseyn überhaupt. Wir sind in der Welt als Theile umfangen von dem Ganzen; sie ist unsere Mutter, und die ihr innewohnenden universellen Kräfte wirken vervollkommend auf uns; wir bestehen aus ihren Elementen und haben einen Theil unseres Lebens und unserer Natur von ihr empfangen. Da geziemt es uns nicht, sofort über die Welt und die innerweltlichen Ordnungen hinauszugehen (Sect. V. c. 20.). Und wie die Welt aus vielen Ordnungen zu einer sich zusammenschließt, so muß auch eine gewisse Unerschöpflichkeit und Vollständigkeit der Opfer uns mit der ganzen Ordnung der höheren Wesen verbinden (Sect. V. c. 22.). Die Manchfaltigkeit der höheren Wesen ist eben das die Manchfaltigkeit der Weltordnungen bewirkende. Auch stimmen alle die Jünger theurgischer Wahrheit darin überein, daß man nicht theilweise oder unvollkommen den den Höheren zukommenden Cult darbringen dürfe. Erscheinen ja doch die Götter nie, noch steigen sie zur Erde, ohne daß zugleich alle die andern ihnen zugehörigen Wesen und Kräfte mit in Bewegung gerathen, ihnen vorangehen und wie im Zuge sie umgeben. Nur wer da einem jeden Einzelnen dieser Wesen für sich das Rechte zu geben weiß (und die Priester wissen es), der kann sicher sein, den göttlichen Chor würdig zu empfangen. Unterläßt man es, so geht es wie in der Musik: eine zerrißene Saite stört die ganze Harmonie (Sect. V. c. 21.).*) Es treibt uns aber

*) Vgl. damit gleich im Anfang I. 3. οἱ συνεπόμενοι τοῖς θεοῖς, οἱ

dazu auch ein Bedürfniß unserer selbst, welches solche Mannichfaltigkeit der Culte fordert, mögen wir dabei an unsern eigenen doppelten Zustand*) oder an die verschiedenen Bestrebungen und Richtungen der Menschen überhaupt denken. Denn es geschieht uns, daß wir zu Zeiten ganz Seele werden, entrückt dem Leibe, und in der Gemeinschaft der universellen und immateriellen Götter schweben; dann aber wieder gebunden sind an die Scherbe des Körpers, von der Materie niedergehalten werden und verleiblichen. Im ersten Falle mögen uns jene Opfer der allwärts gereinigten Menschen zustehen, welche, wie Heraklit sagt, selten Einem oder Wenigen, leicht zu zählenden, sich eignen. Den noch nicht Gereinigten und von der irdischen Geburt Freigewordenen ziemen andere, denn geistige Opfer. Denn alle Opfer müßen dem Zustand der Opfernden angepaßt sein (Sect. V. c. 15.). Zumal wenn es sich um Befreiung von körperlichen Leiden und Uebeln handelt, muß entsprechend Körperliches den Göttern und guten Dämonen dargebracht werden, welche für das Leibliche sorgen. Denn die von allem Irdischen und Materiellen losgelösten höchsten Götter verleihen nichts von den hier zu erwirkenden Gaben (Sect. V. cc. 16 u. 17.). Was aber die Richtung der Menschen überhaupt betrifft, so geht sie bei Wenigen ganz auf das Intellectuale; der größte Theil der Menschen neigt sich zu dem, was der Natur und ihren Kräften ange-

---

αἴδιοι συνοπαδοί, I. 5. *τάξις ὑπηρετικὴ τις τῆς ἀγαθῆς βουλήσεως τῶν θεῶν συνεπομένη*, II. 7. *οἱ θεοὶ θεοὺς ἢ ἀγγέλους ἔχοντες περὶ ἑαυτούς· οἱ δὲ ἀρχάγγελοι προπομποὺς ἀγγέλους κτλ.*

*) *Ἡ ἡμετέρα διπλὴ κατάστασις* vgl. Sect. III. c. 3. *ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν, τὴν μὲν σὺν σώματι, τὴν δὲ χωριστὴν παντὸς σώματος.*

hört, ist abwärts auf natürliche Werke gerichtet, erfüllt die Fügungen des Geschicks, stellt sich unter dessen Ordnung, und übt sich praktisch verständig blos an natürlichen Dingen. Andre halten eine Mittelstraße zwischen Natur und reiner Vernunft; wieder andere, beidem zugewendet, führen ein aus beidem gemischtes Leben;*) noch andere suchen von dem Niederen loszukommen und wenden sich dem Bessern zu, indem sie sich des Niederen wie einer Unterlage bedienen, um zu dem Edleren aufzusteigen. Für diese alle bedarf es verschiedener, ihrer Richtung angemessener Cultusformen. Und dies um so mehr, als diesen Richtungen auch verschiedene göttliche Wesen und Kräfte entsprechen, von welchen die einen über Seele und Natur herrschen, die andern mit Seele und Natur nichts gemein haben (die *μονοειδεῖς*), die dritten aber eine mittlere Stellung einnehmen, indem sie entweder die Influenz des Höhern auf das Niedere, oder die Receptivität des Niedern für das Höhere, oder das rechte Gleichgewicht beider vermitteln (Sect. V. cc. 18. u. 19.). Zuletzt kommt auch noch das in Betracht, daß verschiedene Völker, verschiedene Orte, verschiedene Bestandtheile der Dinge überhaupt ihre vorgesetzten Götter, Engel, Dämonen haben, um die Nothwendigkeit mannichfaltiger Culte und Opfer zu begreifen (Sect. V. cc. 24. 25.). So ist denn glücklich das dem großen Haufen Mundgerechte, sammt der Verschiedenheit natürlicher, reinerer und unreinerer, vollkommener und unvollkommener Zustände

*) Es wird zu lesen sein: *οἱ μὲν ἀμφοτέρων ἐφεπόμενοι* [*οἱ δὲ*] *σύμμικτόν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετίοντες.* Die Sache wird ebenso zur Sprache gebracht bei Procl. inst. theol. CLXXXIV. p. 275. *πᾶσα ψυχὴ ἢ θεία ἐστὶν, ἢ μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ἢ μεταξὺ τούτων ἀεὶ μένουσα, καταδεεστέρα δὲ τῶν θείων ψυχῶν.*

und Richtungen deificirt und mit Cultusakten geweiht, während die eigentliche Vollendung, die Einigung mit den intelligibeln Göttern, das esoterische Gut weniger Einzelner bleibt. Und worin äußert sich denn schließlich diese höchste Vollendung? In einem trunkenen, enthusiastischen, ekstatischen Zustand. Ein Anhauch rein göttlicher, nicht dämonischer, übernatürlicher Kraft, von oben herabgesendet, ergreift uns.*) Bald wird blos die Seele, bald zugleich der Leib, unser ganzes Wesen, ergriffen.**) Alles eigene Bewegen, alles eigene Denken und Erkennen geht unter.***) Es umfängt uns fühlbar ein unsichtbarer und unkörperlicher Hauch des Geistes, ein helles und sanftes Licht umstrahlt uns, auf höchster Stufe eine sichtliche Vision.****) Wir vernehmen harmonische Chöre, während der Leib bald bewegungslos, bald in heftiger Bewegung ist, ja in der Luft schwebt.†) Körperlich werden wir fühllos. Die vom göttlichen Geist Ergriffenen brennt das Feuer nicht, sie fühlen nichts durchbohrt von Pfählen, verwundet am Rücken mit Beilen, die Arme von Messern durchschnitten. Sie treten auf glühende Kohlen und durchschwimmen Ströme in wunderbarer Weise.††) Was hier geschrieben steht, ist nicht ein Auszug aus einer Geschichte christlicher Mystik. Es ist das Ideal der Vollendung, das lange vorher der heidnische Verfasser des Buchs

*) Sect. III. c. 1.

**) Sect. III. c. 5.

***) Sect. III. c. 4. *οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφουσι εἰς ἑαυτοὺς τὴν οἰκείαν σύνεσιν, οὐδ' ἔστιν ἥντινα ἰδίαν γνῶσιν προβάλλουσι.* Ibid. c. 8. *Ἡ ἀπ' αὐτῶν (τῶν θεῶν) παντελὴς ἐγκράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, ἐξορίζουσα δὲ πάντῃ τὴν οἰκείαν ἡμῶν παρακολούθησιν καὶ κίνησιν.*

****) Sect. III. c. 2.

†) Sect. III. c. 5. *τὸ σῶμα — μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον.*

††) Sect. III. c. 4.

von den Aegyptischen Mysterien aufgestellt hat. Leibhaft geht noch in Indien diese Vollendung umher; Camisarden und Jansenisten theilen sich in deren Ruhm mit canonisirten Heiligen. Auch Jamblichus, wenn er gleich schwerlich Verfasser dieses Buches ist, steht unter den Mitbewerbern um diesen Ruhm. Denn mehr denn 10 Ellen hoch von der Erde sahen ihn seine Sclaven in der Luft schweben, Leib und Gewand von goldstrahlender Schönheit.*) Er lächelte zwar, als ihm seine Schüler dies erzählten, sagte aber doch, es sei ihm der nicht unangenehm, der sie so betrogen habe. Es bedarf nur der Nutzanwendung dieser Geschichte auf die Höhen und Tiefen der in unserer Schrift niedergelegten Ausläufer neuplatonischer Philosophie. Die trunkene Speculation endete in trunkenster Superstition. Das ist in der Geschichte, wie man sieht, sehr alt; aber es scheint, als hätten die Geschlechter verlernt, aus der Geschichte zu lernen.

Bevor wir nun aber die Bestimmungen über die Arten der höheren Wesen verlassen, welche entweder durch Cultusakte zu verehren sind oder sich bei den durch Cultusakte zu erreichenden Zwecken und Zielen diensam erweisen, ist zu untersuchen, wie denn die Seelen zu der der antiken griechischen Welt völlig unbekannten und an sich befremdlichen Stellung neben Göttern, Engeln, Heroen und Dämonen kommen, ohne daß von Cultusakten die Rede ist, welche etwa ihnen wie den guten Dämonen dargebracht würden. Um dieß zu erklären, muß ihnen nach der Anschauung unseres Buches etwas innewohnen, was einerseits dem Begriff eines numen entspricht, andrerseits von ihm sich entfernt. Ziehen wir nun unsere

*) Eunapius Sardianus de vitis philos. vit. Jamblichi der Ausgabe der μυστήρια von Gale vorgedruckt.

Schrift allein zu Rathe, so finden wir hierüber zwar eine annähernde, aber keineswegs nach allen Seiten hin vollständige Erklärung. Zuerst kommt die vorher erwähnte Lehre von der doppelten Seele in Betracht, nach welcher jene eigentlich wesenhafte Seele, die des göttlichen Schauens fähig ist (*ψυχὴ θεοπτική*), im letzten Grunde vom obersten Wesen (*ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ* VIII, 6.) abstammt. Das kann nun nach platonischer*) oder überhaupt nach emanatistischer Anschauung nicht so unmittelbar gedacht werden, daß ohne weitere Vermittlung die einzelnen Seelen sich aus dem letzten intelligibeln Urgrund herausfetzten. Vielmehr liegt auch da wieder eine einheitliche, zusammenfassende Spitze in der Mitte. Das ist die universale Weltseele,**) welche partikular in den Einzelseelen zur Entfaltung ihres Daseyns und ihrer Wirksamkeit kömmt.***) Diese Weltseele ist aber in unserer Schrift so wenig ein abstrakter Begriff wie der platonische der geordneten und geformten Bewegung, so wenig blos Ausdruck für die Realität göttlicher Gegenwart und Einwohnung, daß da, wo von den Erscheinungen der höheren Wesen die Rede ist, im Gegensatz zu allen andern der Weltseele auch eine besondere Erscheinungs-

---

*) Vgl. die Darstellung der platonischen Lehre von der Seele und der Weltseele bei Plut. qu. Plat. p. 165 sq. 171. Vol. X. opp. ed. Reiske. De animae procreat. e Timaeo p. 210 sq. 215. 218. eod. vol.

**) Vgl. Porphyr. Sententt. sent. 39. *Οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι· πρὸ δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν.*

***) Dieselben Prädicate, welche der Seele eignen, giebt z. B. Porphyrius der Weltseele: *χρῄζει οὐδενὸς τῶν ἔξωθεν, — — προαιρεῖσθαι δὲ πεφυκυῖα τὸ καλῶς καὶ εὐτάκτως κινεῖσθαι καὶ κινεῖν τὸ σῶμα (τοῦ κόσμου) κατὰ τοὺς ἀρίστους λόγους.* De abstin. II, 37.

form beigelegt wird. Sie soll kennbar sein an einem Feuer, das ohne bestimmte Gestalt die Welt umgiebt und in dieser Gestalt die universelle, eine, untheilbare und gestaltlose Seele des Alls schaubar macht.*) Die Erscheinung der verklärten Seele unterscheidet sich hievon nur durch die Form, die reine und bestimmte Gestalt (*πύριος τύπος, εἶδος καθαρὸν καὶ ἑδραῖον* ibid.). Wie der Körper die gestaltete und hierin vollendete Daseynsform der an sich gestaltlosen Materie ist, so verhält sich, wie es scheint, hienach die Seele zu der an sich gestaltlosen oder noch nicht ausgestalteten Weltseele. An dem aber, was dem numen eigen ist, hat die Einzelseele darin Theil, daß sie eine die Materie formende und ihr vorstehende Macht ist, die an sich des Eingehens in diese Leiblichkeit nicht bedarf. Und obwohl sie kraft dieses Eingehens der Entstehungsgrund zusammengesetzter und vergänglicher Wesen wird, bleibt sie ihrer Natur nach unvergänglich und einfach, und beharrt in leib- und leidloser Unwandelbarkeit und Uebernatürlichkeit.**) So muß sie zur letzten Gattung göttlicher

*) Sect. II. c. 7. *Ψυχῆς δὲ τῆς μὲν ὅλης καὶ ἐν οὐδενὶ τῷ κατὰ μέρος εἴδει κατεχομένης πῦρ ὁρᾶται ἀνείδεον περὶ ὅλον τὸν κόσμον, ἐνδεικνύμενον τὴν ὅλην καὶ μίαν καὶ ἄτομον καὶ ἀνείδεον τοῦ παντὸς ψυχήν.* Wenn der platonische Idealismus hier in derben, neuplatonischen Realismus umschlägt, so ist das nur eine der vielen Formen, in welchen geschichtlich die Uebergeistigkeit zuletzt Fleisch wird.

**) Sect. I. c. 10. *Ἴδε γὰρ, εἰ βούλοιο, τὸ ἔσχατον τῶν θείων, τὴν καθαρὰν τῶν συμάτων ψυχήν· τί δεῖται αὕτη τῆς ἐν τῇ ἡδονῇ γενέσεως ἢ τῆς ἐν αὐτῇ εἰς φύσιν ἀποκαταστάσεως, ὑπερφυὴς οὖσα καὶ τὴν ἀγέννητον ζωὴν διαζῶσα; τί δὲ τῆς εἰς φθορὰν ἀγούσης λύπης καὶ διαλυούσης τὴν τοῦ σώματος ἁρμονίαν μετέχει, σώματος οὖσα παντὸς ἐκτὸς καὶ τῆς περὶ τὸ σῶμα ὡριζομένης φύσεως, τῆς τε κατιούσης ἀπὸ τῆς*

Wesen gerechnet werden. Aber indem sie sich selbst als die unterste und untergeordnete Gattung erkannt und auch die Zeichen der erscheinenden Seele diese Gestalt (ὡς *πάντα ἔσχατα τῶν κρειττόνων* I, 7.) tragen, kann die Seele, ganz abgesehen von ihrer irdischen Verstrickung in die Materie und dem Bewußtsein eigener Nichtigkeit (*ἡ συναίσθησις τῆς οὐδενείας* I, 15. p. 26. 27.) im Vergleich mit der Macht und Reinheit der Götter, sich mit Cultusakten eben nur zu den Uebergeordneten wenden, die alles das ihr geben, was sie nicht selbst sich geben kann. Freilich stehen in einem Verhältniß ähnlichen Gebens und Mittheilens zur Seele in diesem Leben auch die reinen, und vor allem die verklärten, Seelen. Und warum für die letztern kein besonderer Cult besteht, wird nicht gesagt und könnte vielleicht befremdlich erscheinen. Aber

---

ἐν τῇ ψυχῇ ἁρμονίας εἰς τὸ σῶμα παντάπασιν οὖσα χωριστή; — — Ὅλως δὲ ἀμέριστος οὖσα καὶ ἑνὶ εἴδει μενοῦσα τῷ αὐτῷ, καθ' αὑτην τε ἀσώματος ὑπάρχουσα καὶ μηδὲν ἐπικοινωνοῦσα πρὸς τὸ γινόμενον καὶ πάσχον σῶμα, οὔτ' ἂν κατὰ διαίρεσιν, οὔτε κατ' ἀλλοίωσίν τι πάθοι, οὐθ' ὅλως ἔχει οὐδ' ὁτιοῦν τροπῆς ἢ πάθους ἐχόμενον. — Ἀλλ' οὐδ' ὅταν εἰς τὸ σῶμά ποτε παραγένηται οὔτε αὐτὴ πάσχει, οὔτε οἱ λόγοι οὓς δίδωσι τῷ σώματι· εἴδη γάρ εἰσι καὶ οὗτοι ἁπλοῖ καὶ μονοειδεῖς, ταραχὴν οὐδεμίαν οὐδὲ ἔκστασιν ἐφ' ἑαυτῶν εἰσδεχόμενοι. Αἰτία δὴ οὖν τὸ λοιπὸν γίνεται τῷ συνθέτῳ τοῦ πάσχειν· τὸ δ' αἴτιον οὐκ ἔστι δή που τὸ αὐτὸ ὅπερ τὸ ἀποτελούμενον (ad finem perductum). *Ὥσπερ οὖν γιγνομένων τε καὶ φθειρομένων τῶν συνθέτων ζώων γένεσις οὖσα πρώτη ἡ ψυχή, αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος, οὕτω καὶ πασχόντων τῶν μετεχόντων τῆς ψυχῆς καὶ μὴ καθ' ὅλου ἐχόντων τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι, συμπλακέντων δὲ πρὸς τὸ ἀόριστον καὶ τὴν ἑτερότητα τῆς ὕλης, αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἄτρεπτος.* — Porphyr. sententt. sent. 32. sagt kurz: *Τὸ ἐπὶ γῆς εἶναι ψυχῇ ἐστιν οὐ γῆς ἐπιβαίνειν ὡς τὰ σώματα· τὸ δὲ προεστάναι σώματος, ὃ γῆς ἐπιβαίνει.*

es wird hier dasselbe Moment eintreten, was sich bei der Umwandlung des antiken Begriffs von Heroen geltend machte. Eine aus der Unreinheit rückgekehrte Seele bleibt eben doch innerhalb derselben Gattungsverwandtschaft. Die Heroen aber haben ihre Ueberordnung als sich immer gleichbleibende Emanationen der göttlich geistigen Lebenseigenthümlichkeit. Zu solchen kann selbst die verklärte Seele nicht potenzirt werden. Sie hört, auch erhöht zur Ordnung der Engel, nicht auf, Seele zu sein. Zur Höhe der Anbetung von Gattungsgleichen oder gar zur Selbstanbetung verstieg sich aber der theurgische Neuplatonismus nicht, wenn auch aus keinem andern Grunde, als weil er eben superstitiöse Theurgie und Deisidaimonie war.

Nachdem wir so von den höhern Wesen und deren Erscheinungen gehandelt, die sich auf menschliche Cultushandlungen beziehen, und die arme Seele in dem sie umgebenden Gewirre von Göttern, Engeln, Archonten, kaum unterscheidbaren guten und bösen Dämonen, sammt reinen und unreinen Seelen verlassen haben, könnten wir uns zu den Cultushandlungen im eigentlichen Sinne des Wortes, wie Opfer und Gebet, und deren Bedeutung und Wirkung wenden. Allein nach der Anschauung dieser Zeit und des Hellenenthums überhaupt gab es noch andere Mittelorgane, durch welche die Götter an Menschen ihren Willen kund geben und mit den Menschen in Gemeinschaft treten. Und da eben erst von den Einzelseelen gehandelt worden, liegt es nahe zu fragen, wie denn in diesem Buch die Lehre von dem jeder Seele zukommenden Genius (ὁ ἴδιος δαίμων) sich gestaltet, wovon in einem ganzen Abschnitt (Sect. IX.) ausführlich die Rede ist. Der Anlage des Buches getreu, räth der Verfasser zuerst, hier wohl den theurgischen Weg von dem technischen, dem Nativitätstellen, zu unterscheiden (Sect. IX. c. 1.). Die Un-

sicherheit der letzten Erkenntniß will er zwar nicht ganz gelten lassen, obwohl er zugiebt, daß der ursprünglich göttliche Charakter dieser Wissenschaft durch eingedrungene Menschenmeinungen verwischt und befleckt worden sei (Sect.. IX. c. 4.). Was er weiter darüber sagt, kann übergangen werden, da er auf den technischen Weg, als eine blos menschliche Gewißheit, nicht viel giebt.*) Er wendet zumal ein, daß man durch Feststellung des in den Sternen geschriebenen Geschicks eben nicht den Dämon finde, der von den Banden des Geschicks freimacht (Sect. IX. c. 3.) Man sieht, daß die zersetzende Kritik wider die Lehre von der Astrologie, von der Mantik, ja vom Geschicke selbst, wie sie zumal seit der Zeit Hadrians sich geltend gemacht,**) wenigstens einige Frucht getragen hatte. Trotz dem Allen erfindet der Verfasser einen Ausweg. Er verneint zwar, daß dieser Dämon uns aus einem Theil der Himmelskörper oder irgend einem Element der sichtbaren Welt zukomme. Allein er behauptet, daß aus der ganzen

---

*) An einem andern Orte (Sect. III. c. 16.), wo er von der Mantik überhaupt und der technischen insbesondere handelt, kommt der Verf. neben Extispicien und Augurien auch auf die Astrologie zu reden. Dort giebt er zu, daß die Beobachtung der Sterne zur Ermittlung göttlichen Willens und zukünftiger Dinge wohl geeignet sei. Denn die obere und äußerst dünne Luft könne leicht in göttliches Lichtfeuer gewandelt werden und der Lauf der Sterne stehe in nächster Berührung mit den himmlischen Umläufen. An welche Erscheinungen aber und an welcherlei Beobachtungen hiebei zu denken sei, wird nicht näher gesagt. S. 5) Anh.

**) Vgl. den Cyniker Oenomaus aus Gadara in seiner *φωρὰ γοήτων* fragm. bei Euseb. praep. ev. VI. 7. mit dem Peripatetiker Diogenian ibid. VI. 8. Alexander Aphrodis. ibid. VI. 9. Bardesanes adv. Abidam astrolog. ibid. VI. 10. Im Buche von den Mysterien selbst (Sect. IX. c. 4.) wird aus dem Briefe des Porphyrius als Skeptiker Chaeremon *ὁ ἱερογραμματεὺς* genannt. Gegen die astrologische *εἱμαρμένη* auch Plotin. Ennead. III. lib. I. c. 5.

Welt, all' dem ihr innewohnenden Leben und all' der Leiblichkeit, durch welche die Seele zu ihrer irdischen Geburt herabsteigt, ein besonderer Theil (μοῖρα) einem Jeglichen als Vorsteherschaft zugetheilt wird. Dieser Theil besteht vorbildlich vor dem Eintritt in die Geburt. Ihn empfängt als Dämon die Seele zum Führer, er leitet ihre Lebenswege, bindet die Seele an den Leib, regiert ihr ganzes Wesen, wie das Seelenleben insbesondere. Von ihm kommen die Principien unseres Denkens und er giebt uns in den Sinn, was wir thun und tichten. Und zwar leitet er die Menschen bis dahin, wo sie durch hieratische Theurgie zu Gott als Fürsorger und Führer der Seele gelangen. Dann weicht er dem Höheren, oder übergiebt ihm die Vorsteherschaft, oder wird ihm als Oberherrn zur Führung zu ihm oder irgend einem andern Dienst unterthan (Sect. IX. c. 6.). Diesen Dämon mit der eigenen Vernunft zu verwechseln, sei eben so thöricht, als etwa gar an zwei Dämonen, einen leiblichen und geistigen, einen guten und bösen zu denken (Sect. IX. cc. 7. 8.). Auch nicht diesem Dämon gälten zunächst unsere Anrufungen, sondern dem einen Gott und Herrn der Dämonen, der einem jeglichen Menschen den seinigen zutheilt und in den hierurgischen Handlungen nach seinem Willen ihnen den Menschen zeigt. Dann aber, wenn der Dämon gegenwärtig ist, wird uns auch sein Name und die besondere Art seines Dienstes und seiner Anrufung kund (Sect. IX. c. 9.). Wie das letzte zu verstehen sei, wird nicht weiter gesagt. Liegt aber dem Ganzen der Gedanke zu Grunde, daß jene geistleibliche Naturbegabtheit, welcher das dem Einzelnen eigenthümliche Talent entspringt, in ihrem göttlichen Dienste als der eigene Dämon zu denken sei, und darf man jene neuplatonische Lehre, wonach die Dämonen Urheber künstlerischer

und wissenschaftlicher Begabung sind, hier zu Hülfe nehmen, so ist wohl an Namen wie Asklepius u. dgl. zu denken, von welchen Porphyrius einfach sagt, es seien von Menschen einzelnen Dämonen Namen beigelegt worden, anderen nicht.*) Auch wird dann klar, warum der eigene Dämon etwas Anderes ist und Anderes wirkt, als die Heroen, die genesiurgischen Dämonen, die Engel, die reinen Seelen und die andern numina. Er ist der Vermittler der individuell-persönlichen, geist-leiblichen Begabung und der in ihr liegenden Tendenz. Aus der bloßen Naturbegabtheit tritt aber der eigene Dämon in unserer Schrift dadurch heraus, daß ihm der Beruf und die Macht beigelegt wird, den schicksallösenden Göttern, ja Gott selbst zuzuführen. Wenn dem aber so ist, so entsteht wieder die Frage, warum reicht denn der einzelne Dämon nicht aus, die Seele zu Gott zu führen? wozu bedarf es noch anderer Vermittlungen verschiedener Art? wozu des Cultus mit seinen Opfern und Gebeten? Theilweise liegt schon im Vorigen die Antwort. Wir sollen ja selbst den eigenen Dämon nur durch das Mittel hierurgischer Handlungen kennen lernen, und die angeborne Erkenntniß hilft uns selbst bei dieser engsten Beziehung eines numen zu uns an sich nicht das Geringste zu dessen richtigem Verständniß. Andere Gründe

*) (*Ἀγαθοὶ δαίμονες*) *ἡμῖν αὗτε χρῶνται καὶ τῶν κατὰ μουσικὴν, παιδείας τε συναπάσης, ἰατρικῆς τε καὶ γυμναστικῆς, ἤ τινος τούτοις ὁμοίας.* Porphyr. de abst. II. 38. *Τούτων δὲ οἱ μὲν κατονομασθέντες ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων παρ' ἑκάστοις τυγχάνουσι τιμῶν τ' ἰσοθέων καὶ τῆς ἄλλης θεραπείας· οἱ δὲ, ὡς τὸ πολὺ μὲν, οὐ πάνυ τι κατωνομάσθησαν.* ibid. 37. Nach Plutarch (de oracc. def. p. 661. Vol. VII. ed. Reiske) ist jeder Dämon einem Gott zugetheilt und hat von ihm den Namen oder Zunamen. *Ἔνιοι αὐτῶν ὀρθῶς κατὰ τύχην ἐκλήθησαν.* S. 6) Anh.

ergeben sich aus dem, was jetzt von andern Vorstufen und Vermittlungen göttlicher Offenbarungen an uns zu sagen ist.

Nach einem pythagoräischen Sprüchwort wird oberhalb des Mondes Alles in fester Ordnung von der Vorsehung und dem dem göttlichen Willen folgenden Geschick geleitet; unterhalb des Mondes aber regieren vier Ursachen: Gott, das Geschick, unsere Wahl und der Zufall. Nicht daß die Weisheit unseres Buches diesen Satz gelten ließe; sie betritt vielmehr ganz entgegengesetzte Wege. Aber wir werden durch obigen Satz an ein Gebiet erinnert, wo Andere natürliche Kräfte oder den Zufall walten lassen, während nach der Lehre unseres Buches auch hier Alles der Götter voll ist. Dieses Gebiet wird zugleich von allerlei Aberglauben so gereinigt, daß es einer Menge neuen oder neu befestigten Aberglaubens sich zu erfreuen bekommt. Unter dem beziehungsreichen Namen der Weissagung (μαντική) wird da vielerlei zusammengefaßt: Träume, Ekstase, Orakel, visionäre Lichterscheinungen, Aufschlüße durch verschiedene äußere Mittel u. dgl. mehr. Dies alles dient ebenfalls zum Vehikel für den Verkehr der gottsuchenden Seele mit den Göttern, oder vielmehr umgekehrt für den Verkehr der Götter mit der Seele.

Denn als oberster Grundsatz wird festgehalten, daß da nichts vom Körper oder leidentlichen Zuständen des Körpers, nichts von der Natur oder natürlichen Kräften, nichts von menschlicher Zurüstung oder durch sie bewirkten Zuständen, nichts, was von außen her durch eine Kunst erlangt wäre, die auf einen Theil des zu unserem Leben Gehörigen wirkte — kurz, daß nichts von Natürlichem oder künstlich Bewirktem abgeleitet werden dürfe und müße, sondern alles von den Göttern, göttlichen Wirkungen und Zeichen. Alles andere diene nur als Organ (Sect. III. c. 1.). So könne man wohl bei gewöhn-

lichen Träumen von menschlichen Ursachen, von der Seele und ihren vernünftigen Gedanken oder ihrer Phantasie, von Nachwirkungen der Sorge des Tages u. dgl. reden. Aber die gottgesandten Träume stellen sich ein, wenn der Schlaf weicht und wir schon zu wachen beginnen, oder zwischen Schlaf und Wachen,*) wo wir dann wie eine Stimme vernehmen, die uns sagt, was wir thun sollen, oder ein Licht uns umfängt und wir mit wachen Sinnen wahrnehmen, was die Götter thun oder reden (Sect. III. c. 2.).**) Wenn etwa in Schlafträumen Aehnliches geschieht, so rührt es daher, daß die Seele, die nach ihrer Doppelbeziehung die Ideen der obern intelligibeln wie der natürlichen, gewordenen Welt in sich trägt, im Traume von den Banden des Leibes frei wird und dann, wenn sie die Verbindung dieses ihres höhern Lebens mit den Göttern gepflegt hat, im Traume Erkenntniß des Vergangenen und Künftigen, wie die Macht des Ordnens, der Fürsorge, der Wiederherstellung empfängt. So werden im Traume Heilmittel geoffenbart, Künste erfunden, Rechtsentscheidungen und gesetzliche Ordnungen erschlossen (Sect. III. c. 3.). Man sieht: Wenn die Heroen ausbleiben sollten, können Träume nachhelfen, und ist man nicht so glücklich zu träumen, so muß man sich die Erscheinung von Heroen erbitten.

Aber auch im wachen Zustand überkommt den Menschen ein göttlicher Anhauch. Dieser wirkt den heiligen Enthusiasmus, mit Unrecht, wie unsere Schrift lehrt, Ekstase genannt.

---

*) Das ist das reine Gegentheil der Volksmeinung. *Μεθ' ἡμέραν γὰρ ἐγίνετ' ἂν (τὰ ἐνύπνια) καὶ τοῖς σοφοῖς, εἰ θεὸς ἦν ὁ πέμπων.* Aristot. de divin. in somniis c. 2.

**) So versichert Maximus Tyrius, daß er nicht im Schlaf, sondern wachend Asklepios, den Dämon, gesehen. *Εἶδον καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν, ἀλλ' οὐχὶ ὄναρ εἶδον, νὴ τὸν Ἡρακλέα, ἀλλ' ὕπαρ.* Dissert. XV. 7.

Denn die Entrückung und Ekstase ist auch oft Verkehrung zum Schlimmen. Der Enthusiasmus aber ist Erhebung und Versetzung in das Gebiet des Höheren und Besseren. Ebensowenig ist der Enthusiasmus eine Bewegung des Geistes unter dämonischem Anhauch. Denn dieser hält den Geist bewegungslos gefangen. Im Enthusiasmus aber ist die Ekstase, das Außersichkommen, nur die Folge d. h. ein Accidens des göttlichen Anhauchs oder der göttlichen Besitznahme. (Sect. III. c. 7.) Vor deren Eintritt sieht auch der hievon Betroffene, manchmal auch die zugleich Anwesenden, eine Feuergestalt, die das Nahen oder Weichen des Gottes offenbart, woraus man sowohl die Wahrheit, als die Art und Ordnung sammt der Wirkung des Gottes erkennen kann (Sect. III. c. 6.). Denn es giebt Grade des Enthusiasmus je nach dem Grade der hiebei wirksamen Götter oder der Intensität ihrer Wirksamkeit (μετουσία ψιλή, κοινωνία, ἕνωσις Sect. III. c. 5.). Wie der Enthusiasmus sonst sich äußere, bald die Seele, bald den Leib, bald Beides ergreifend, ist schon oben geschildert worden. Eben darin, daß man Worte ausstößt, welche die Redenden nicht verstehen, sondern wie Rasende sprechen, erkennt man, daß alles, was unser ist, der Macht des ergreifenden Gottes weicht und dient, und daß diese Erscheinung nicht von uns und unsern geistigen und leiblichen Zuständen oder Affectionen herrührt, sondern von den Göttern, und daß sie wahrer Enthusiasmus ist (Sect. III. c. 8.). So wird der Wahnsinn zum Stempel göttlicher Wirkungen, und an die Stelle der Beweisung des Geistes und der Kraft tritt die Hallucination von Feuererscheinungen.

Wenn nun solche enthusiastische Zustände sich an gewisse heilige Gesänge, an bestimmte Culte, Orte und Heiligthümer knüpfen, so soll man nur nicht wähnen, daß diese

äußern Dinge die Ursache der Erscheinung seien, oder daß man an local gebannte Kraft der Weissagung zu denken habe. Zur reinigenden Vorbereitung können zwar gewisse Bethätigungen dienen, und daß Gesänge, Orte, Heiligthümer bestimmten Göttern geweiht sind, wirkt ein Band der Einigung, kraft dessen die Götter das ihnen Geweihte als ihr Eigenthum anerkennen und mit ihrer Gegenwart nahe sind. Aber nirgend geht vom Geweihten die Kraft aus, und nirgend ist die Kraft vom Geweihten umschlossen. Vielmehr ist die weissagende Kraft der Götter allumfassend und allgegenwärtig, erleuchtet und erfüllt von außenher alles, was dazu fähig ist, durchdringt alle Elemente, umfaßt Erde, Luft, Feuer und Wasser, läßt kein lebendes Wesen und keine Naturordnung ihrer selbst untheilhaftig und theilt kraft ihres von allem gesonderten Wesens und ihrer vor dem All bestehenden Existenz allem mehr oder weniger von der Kraft des Vorausseh ens mit, je nachdem dasselbe diese Kraft zu fassen im Stande ist (Sect. III. c. 12.).

Man kann aber allerlei äußere Dinge, so wie den Menschen selbst, hiezu durch gewisse Mittel fähig machen. Die Menschen durch magische Gesänge und Tränke, eine Wand durch heilige Charaktere, durch ähnliche Magie Wasser in ein Glas gegossen,*) die Finsterniß der Nacht, wie Sonnen- und Mondschein. Das eine ist dienlich durch den natürlichen Gegensatz zur göttlichen Lichterscheinung, die man herbeiführen will, das andere durch seine Verwandtschaft mit ihm. Denn die Kunst selbst heißt Licht-Erweckung (*φωτὸς ἀγωγὴ, φωταγωγία*). Man fixirt dieses Licht an der Wand, im Wasser-

*) *Ὑδρομαντεία* vgl. Augustin. de civ. Dei VII. 35 Ueber die andern Arten vgl. Damascius bei Photius p. 1049. Gale.

glas, in der Hülle des Dunkels oder weiß es in der Seele zu erzeugen. Und bei dieser Gelegenheit erfährt man wieder Neues über die Natur der Seele, wahrscheinlich mit jener übernatürlichen Seele zusammenhängend, welche den Sphären entnommen ist (*τῇ τῶν οὐρανίων περιφορᾷ* vgl. vorher VIII, 6.). Die Seele ist nämlich von einem ätherischen und leuchtenden Träger ihrer selbst umgeben (*τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθεριῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα*),*) auf welchen die göttliche Lichterscheinung wirkt und hiedurch in der menschlichen Phantasie jene von den Göttern gewollten, göttlichen Bilder hervorruft, welche dann Object der von der Erscheinung selbst unbenommenen Aufmerksamkeit und verständigen Wahrnehmung der Seele werden. Diese Erscheinungen sind auch weissagender Art. Und wenn nur dies Licht von außen kommt, heilige Erleuchtung wirkt und nichts in sich hat, was dem Willen und Sinn der Götter widerstrebt, so ist es Beweises genug, daß diese Art der Weissagung ein freiwilliger und selbstständiger Akt der Götter und ihrer höchst würdig ist (Sect. III. c, 14.). Wir könnten sie der Götter fast noch würdiger nennen, als die enthusiastische Benebelung. Denn es bleibt da doch noch dem Menschen das eigene Wahrnehmen und Denken. Wenn aber der Verfasser dieses Buches wirklich ein Schüler des Porphyrius gewesen wäre, so hätte er sich wenig hier seines Lehrers erinnert. Denn dieser war kurzweg entschieden, alle Magie auf dämonischen Ursprung zurückzuführen.**)

---

*) Der Verfasser war nicht weit vom Reichenbach'schen Od entfernt. Indessen hing das mit der Meinung von dem aus den Sphären oder der Milchstraße entnommenen, stofflichen Träger der Seelen zusammen.

**) *Διὰ μέντοι τῶν ἐναντίων (δαιμόνων) καὶ ἡ πᾶσα γοητεία ἐκτελεῖται.* Porphyr. de abst. II. 41. cf. ibid: 45.

Jedoch bei einer andern Gelegenheit wird auch in unserer Schrift über solche Künste bedenklich geurtheilt. Und es ist seltsam wahrzunehmen und fast vergeblich zu fragen, warum denn gerade in dem einen Punkt so streng gerichtet wird. Porphyrius gedenkt nämlich in seinem Briefe etlicher Enthusiasten, welche sich auf magische Charaktere zu stellen pflegten, um in Ekstase zu gerathen.*) Diese Weise, heißt es nun in unserer Schrift, sei, so häufig und so manchfach sie auch geübt werde, voll unerträglicher Lüge und Betrugs. Denn sie wirke nicht die Gegenwart irgend eines Gottes, sondern eine Regung der Seele wider die Götter, und zaubere ein dunkles Abbild derselben hervor, welches wegen seiner Schwäche die bösen Dämonen (*τὰ τῶν δαιμόνων φαῦλα πνεύματα*) oft mit ihrer Verwirrung erfüllten. Dergleichen Leute sündigten und seien nicht werth, Seher zu heißen. — Woher denn auf einmal dieser heilige Zorn? Der Verfasser verräth es gleich im Anfang. Das sei eine private (*ἰδιωτικόν*) und nicht öffentliche, dem öffentlichen Cult angehörige (*δημόσιον*) Art

---

*) Der Hergang wird in einem Fragment des Porphyrius nach den *λόγια* folgendermaßen beschrieben: *Ὅτι δὲ φιλοῦσι τὰ σύμβολα τῶν χαρακτήρων, ἡ Ἑκάτη παραβάλλουσα πρὸς ἃ φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, μεμήνυκε διὰ τούτων·*

Τίς βροτὸς οὐ πεπόθηκε χαρακτῆρας ὀπάσασθαι,
Χρυσοῦ καὶ χαλκοῦ καὶ ἀργύρου αἰγλήεντος;
Τίς δὲ τάδ' οὐ φιλέει, τῶν δὴ καθύπερθεν ἐφεστὰς,
Εἰς ἕν ἀγειρόμενος εἶρω πολυμοιρέα φωτῶν;

Οὐ μόνον δ' ὅτι φίλοι οἱ χαρακτῆρες δεδήλωκεν, ἀλλ' ὅτι καὶ, ὅπερ ἔφαμεν, αὐτοῖς περιγράφονται (οἱ θεοὶ), καὶ εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένῃ εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱερᾶς ἐδυνήθησαν· ἱερὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἧς ἀρθείσης, λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον. Euseb. praep. ev. V. 15.

der Mantik*). Diese Leute wollten nichts von der geordneten Art der heiligen Kunst sowohl in Bezug auf den Anrufenden, als auf den Schauenden wissen, achteten nicht die Ordnung des Cultus und die mühevolle, langwierige, heilige Beharrlichkeit, sondern meinten, es reichten da ihre Charaktere und eine Stunde des Gebahrens mit ihnen aus. Wie wollten diese mit einer Tagarbeit von heiligen Handlungen zur ewigen und wahren Wesenheit der Götter gelangen, und was sei von ihnen Gutes und Vollkommenes zu erwarten? (Sect. III. c. 13.) Hienach ist das gut, was lange währt, und der mühevolle, sacerdotale Frevel gilt, nur nicht der frevelhafte, mühelose und private Dilettantismus. Aber ob denn die von demselben Mann gebilligte Gaukelei der Photagogie nicht auch zu derselben Art gehörte, ob sie je öffentlichen Cultcharakter trug, ist eine Frage, deren Beantwortung wir mit dem Verfasser schuldig bleiben müßen. Wir wissen wenigstens jetzt, was es auf sich hat, wenn er später die Magie verwirft (Sect. III. c. 26) und über deren widerspruchsvolle Neuerungssucht (ἀντιλογικὴ καινοτομία) klagt; wenn er gegen das Eingeben gewisser Tränke nichts einwendet, und doch gegen diejenigen eifert, welche die Weissagung von trunkenen Zuständen, melancholischer Affection, körperlicher Krankheit ableiten und nicht zu unterscheiden wüßten, was wider die Natur, und was über die Natur ist, was die Seele aufwärts, und was sie niederwärts führt (Sect. III. c. 25.).

Hat er doch anderwärts für die tollsten Arten von Aberglauben eine Schutzrede in Bereitschaft. Denn daß die weissagenden Götter durch Täfelchen, Stäbe, gewisse Hölzer, Steine, Getreide, Gerstengraupe sich offenbarten, ist ihm erst recht ein gotteswürdiges Wunder. Denn da verleiht Gott

*) S. 7) Anhang.

dem Unbeseelten eine Seele, dem Unbeweglichen Bewegung und macht das an sich verstand- und vernunftlose der Vernunft theilhaftig, zum Zeichen, daß er, der Gott, mächtiger ist als die Natur und bei seiner allumfassenden und allbeherrschenden Wirksamkeit nicht von ihr abhängt. Ja, eben darin werden diese sichtbaren Mittel recht glaubwürdig. Denn es ist, wie wenn Gott manchmal einen dummen Menschen weise Worte reden läßt, woraus wir entnehmen, daß solch' Reden nicht Werk des Menschen, sondern Gottes ist (Sect. III. c. 17.). Und zur Stütze dieser Behauptung von materiellen Mitteln göttlicher Offenbarung muß ihm eben der Satz dienen, daß man auch eine reine und göttliche Materie anzuerkennen habe. Zu dieser gehören ja jene Steine, Kräuter, Rauchwerke*), ja auch Thiere, welche zur Aufnahme der Götter geschickt sind. Denn auch das, was auf der Erde ist, durfte nicht ausgeschlossen sein von der Gemeinschaft der Götter, damit nichts die höheren Wesen hindere, mit ihrem Licht auch das Niedere zu durchleuchten**). Nur darf man diese Bereitschaft der Natur zu göttlicher Erleuchtung, das weissagende Moment, welches alles Abbild des Guten auch in der Natur trägt, nicht als Ursache der Weissagung und göttlichen Erleuchtung selbst ansehen, und der erkenntnißlosen Natur,

*) *Τῇ διὰ λιβανωτοῦ μαντείᾳ πρῶτος ἐχρήσατο Πυθαγόρας.* Porphyr. vit. Pythag. p. 185. ed. Luc. Holst. Hieher gehört das berühmte *κῦφι* der Aegypter. S. Plut. Is. et Osir. p. 505. sqq.

**) *Οὐδὲν διέργει τὰ κρείττονα πρὸς τὸ δύνασθαι τὰ καταδεέστερα ἑαυτῶν ἐλλάμπειν. Οὐδὲ τὴν ὕλην οὖν ἀφίστησιν οὐδὲν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, ὥστε ὅσα τέλεια καὶ καθαρὰ καὶ ἀγαθοειδῆ ὑπάρχει πρὸς θεῶν ὑποδοχήν ἐστιν οὐκ ἀνάρμοστος. Ἐπεὶ γὰρ ἔδει καὶ τὰ ἐν γῇ μηδαμῶς εἶναι ἄμοιρα τῆς θείας κοινωνίας, ἐδέξατό τινα ἀπ' αὐτῆς θεῖαν μοῖραν καὶ ἡ γῆ, ἱκανὴν οὖσαν χωρῆσαι τοὺς θεούς.* Sect. V. c. 23.

ihrer Sympathie (ἡ συμπάθεια τῶν ὡς ἐν ἑνὶ ζώῳ τῷ παντὶ μερῶν) u. dgl. beilegen, was allein Wirkung der Götter ist*).

Um aber dieses Gebiet zu verlassen und zu den eigentlichen Cultushandlungen überzugehen, dazu dient noch die Betrachtung eines Mittelgliedes der Mantik, welches einerseits dem Cultus und den eigentlich sacerdotalen Handlungen näher steht, anderntheils von minderer Gewißheit und Sicherheit sein soll, als andere Divinationen. Das sind, neben der Astrologie, die Extispicien**) und Augurien. Sie werden ausdrücklich zur menschlichen Technik in Sachen der Weissagung gerechnet, wo einem guten Theile nach Vermuthung und Meinung sich geltend machen soll, indem man aus der Ver-

---

*) Sect. III. c. 27. ὥσπερ ἐν πᾶσιν εἰκὼν τ' ἀγαθοῦ τὸν θεὸν ἐμφέρεται, οὕτω καὶ τῆς θείας μαντικῆς εἴδωλόν τι ἀμυδρὸν ἡ καὶ ἐνεργέστερον ἐν αὐτοῖς καταφαίνεται. Ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἐστὶν οἷον τὸ θεῖον τῆς μαντικῆς εἶδος κτλ. Τίς οὐκ ἂν αἰσχυνθείη τὴν ἄνευ διανοίας καὶ οὐ τὰ γιγνόμενα ἀποτελοῦσαν φύσιν παραφέρειν ὡς κατασκευήν τινα ἀπεργαζομένην ἐν ἡμῖν μαντικήν; — — Θείας μαντικῆς οὐδέν ἐστι σπέρμα ἐν ἡμῖν ἐκ φύσεως. Ἀλλ' εἰ μέν τις κοινότερον καὶ ἀνθρωπίνην τινὰ καλοίη μαντικήν, τῆς ἀνθρωπίνης ἔστω φυσική τις παρασκευή. Ἦν δ' ἄν ὄντως τις μαντικὴν ἐπονομάσειε, τὴν τοῖς θεοῖς προσηκούσαν, οὐ δεῖ νομίζειν ταύτην ἐνσπείρεσθαι ἀπὸ φύσεως.

**) Von der Schau der Eingeweide (μαντεία ἡ διὰ σπλάγχνων) redet Porphyrius sehr geringschätzig. Er will nicht untersuchen, ob Götter oder Dämonen, oder die abgeschiedene Seele des Thieres durch diese Zeichen rede. Die Frage gehe die an, οἷς ὁ βίος ἔξω κυλίεται. Denn die befragten den Haruspex über Heirathen, Handelsgeschäfte, entlaufene Sclaven u. dgl. De abstin. II. 51. 52. Man entnimmt daraus, auf welche Dinge sich diese Mantik damals zu beziehen pflegte. Dasselbe steht auch im Briefe des Porphyrius an Anebos gegen das Ende.

wandtschaft von Dingen und Zeichen durch Gründe der Wahrscheinlichkeit Schlüße zieht.

Die Götter offenbaren da durch den Dienst der allgemeinen und specifischen Natur und der dem Ganzen oder den Theilen dieser Natur vorstehenden Dämonen symbolisch ihren Willen und zukünftige Geschicke, indem sie, wie Heraklit sagt, weder reden, noch verhehlen, sondern nur andeuten. Es dient das zur Uebung menschlichen Scharfsinns in göttlichen Dingen (Sect. III. c. 15.). Was von der Eingeweideschau und dem Vögelflug Besonderes namhaft gemacht wird, überschreitet nicht den Kreis der bekannten unglückweissagenden Zeichen, wie z. B. wenn bei Thieren das Herz oder irgend ein anderer jener edleren Theile fehlt, ohne welche sie eigentlich naturgemäß nicht hätten leben können, oder wenn Vögel aus der Luft sich herabstürzen und an der Erde zerschellen. Dergleichen Ereignisse sollen das zum gemeinsamen, negativen Zeichen haben, daß man sie nicht natürlich (*κατὰ φύσιν*) erklären kann. Positiv wird dies Alles nach dem Willen der Götter theils durch den vorstehenden Dämon (*ὁ τῶν ζώων ἔφορος δαίμων*), theils durch die Luft und die auf sie wirkenden Kräfte des Himmels, theils durch die Thierseelen*)

*) Was die Thierseelen betrifft, so muß man sich daran erinnern, daß zu jener Zeit die Meinung herrschte, man habe ihnen Vernünftigkeit (*μετέχειν τοῦ λόγου, λόγου ἐν τοῖς πλείστοις ἀτελοῦς μὲν ὄντος, οὐ μὴν παντελῶς ἐστερημένου*) beizulegen. Plutarch's Gryllus könnte man zwar für geistreichen Scherz halten. Aber in völligem Ernst behauptet es z. B. Porphyrius, der sich hiebei auf Aristoteles, Plato, Empedokles, Pythagoras und Demokrit beruft (de abstin. II. 18. III. 6.). Dem Jesuiten Hieron. Norarius und Maxim. Wietrowsky sammt ihren heutigen Nachtretern fehlt es demnach nicht an antiken Gewährsmännern. Doch wird in unserer Schrift die menschliche Seele als eine Spur, Bild oder

verursacht, indem diese Factoren zusammen nach den Beschlüssen der Götter bewegt werden. (Sect. III. c. 17.).

Nachdem wir so die manchfaltigen Wege verfolgt haben, auf welchen nach diesem Buche die Menschen zur Gemeinschaft der höheren Wesen gelangen, ist noch die Lehre von den Cultusakten im engeren Sinne des Worts, nämlich vom Gebet und vom Opfer, als Schlußstein des Ganzen in näheren Betracht zu ziehen. In welchem Sinne der Verfaßer an das Gebet denkt, ergibt sich zuvörderst daraus, daß ihm Gebet und Opfer eigentlich ein untheilbares, zusammengehöriges Ganzes ist (Sect. V. c. 26. *ἐπεὶ δὲ μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν, συμπληροῖ δὲ αὐτὰς ἐν τοῖς μάλιστα, καὶ διὰ τούτων κρατύνεται αὐτῶν καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον κτλ.*). Wenn an einem andern Orte von den Gebeten gesondert gehandelt wird (Sect. I. c. 12.), so geschieht es nur, weil bei der Lehre von

---

Erscheinung des göttlichen Lebens (*τῆς θείας ζωῆς ἴχνος τι, εἴδωλον ἢ ἔμφασις*) wohl von der Thierseele unterschieden, der solches nicht zukomme (Sect. IV. c. 1.). Besonders aber ist hier hervorzuheben, daß man den abgeschiedenen Seelen der Thiere ganz wie den Menschenseelen eine Gabe der Weissagung beilegte. *Τὴν γὰρ ψυχὴν ἀπολυθεῖσαν τοῦ σώματος κατέλαβον* (*οἱ Αἰγύπτιοι*) *παντὸς ζώου λογικήν τε οὖσαν καὶ προγνωστικὴν τοῦ μέλλοντος, δραστικήν τε πάντων, ὧν καὶ ἄνθρωπος ἀπολυθείς.* Porph. de abst. IV. 10. Um diesen weissagenden Geist zu erlangen, verschluckte man die Herzen von z. B. Krähen, Maulwürfen, Habichten. Id. de abst. II. 48. Das Herz des Hahns wird in anderer Verbindung genannt Sect. V. c. 8. Nach Sect. VI. c. 3. nehmen weissagende Dämonen von der Seele geschlachteter Thiere Besitz. Aber auch dies wird zur technischen Mantik gerechnet, wo die sympathetische Seele des Beobachtenden viel Eigenes zuthue. Deßhalb, und weil solche vaticinia sich meist nur auf Dinge dieses Lebens bezögen, stehe diese Mantik weit unter der eigentlichen und göttlichen. Sect. VI. c. 4.

den Eigenschaften der Götter die Vorstellung beseitigt werden soll, als seien die Götter durch Menschen wie z. B. durch ihre Gebete bestimmbar. Von einem für sich bestehenden Akte des Betens ist im Buche nicht die Rede. Ob ein solcher dem Verfasser überhaupt nicht denkbar war, oder ob er dessen nicht gedachte, weil in dem Buche von den eigentlichen theurgischen Handlungen gehandelt werden sollte, läßt sich vielleicht nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Ich an meinem Theile möchte das Erste glauben.

Die Art wenigstens, wie er den Frommen an bestimmte, alte Gebetsformeln gebunden erachtet (s. oben S. 16. Sect. VII. c. 5.), weist auf etwas ganz Anderes hin, denn auf das Gebet als freien Ausdruck des Herzensbedürfnisses. Denn auch bei dem Gebete findet der Mensch nicht aus sich heraus, was den Göttern wohlgefällig ist, und nicht Worte des Gebets, in welchen der Mensch seine Anliegen wieder erkennt, sind erhörbar, sondern solche Worte, welche die Götter gesetzt und überliefert haben und in welchen sie sich selbst wieder erkennen, mögen die Worte dem Menschen verständlich sein oder nicht. Es sind eben auch die Worte des Gebets heilige Zeichen oder Verbindungsmittel, zu welchen sich die Götter als den ihrigen bekennen. Und je unverständlicher, so könnte man fast sagen, um so besser sind sie. Denn die unverständlichen (ἄσημα), barbarischen Worte und Namen sind zumal die wahrhaft kräftigen. Eigentlich kann man sie auch nicht bedeutungslos nennen. Denn mögen sie auch uns unverständlich sein (obwohl wir über einige derselben Aufschlüße von den Göttern erhalten haben), so haben sie doch alle auf eine unaussprechliche Weise bei den Göttern ihre Bedeutung. Aber nicht nach der Art menschlicher Phantasie, sondern nach dem höhern Sinn unserer eigenen göttlichen oder mit den

Göttern geeinigten Vernunft, soll man nicht ihre Bedeutung noch höher und einfacher als diese, oder eigentlich unaussprechlich nennen. Denn man muß von diesen Namen alle Begriffe und logischen Reflexionen und die sprachlich natürlichen Abbilder natürlicher Dinge ausscheiden, dagegen jenen vernünftigen und göttlichen, symbolischen Charakter annehmen, wie er sich für das eignet, was Aehnlichkeit mit den Göttern hat. Und wenn das für uns unverständlich bleibt, so ist gerade dies das Heiligste daran, und viel besser, als daß es in unsere Erkenntniß übergehe und in ihr sich theile und verliere. Wo wir aber den Aufschluß über die Namen besitzen, da haben wir zugleich im Namen eine Kenntniß der ganzen göttlichen Wesenheit, Kraft und Ordnung, bewahren das mystische und unaussprechliche Bild der Götter in der Seele, erheben dieselbe hiedurch zu den Göttern und vereinigen sie so viel als möglich mit denselben (Sect. VII. c. 4.)*). Und wenn man fragt, warum denn diese Namen fremdlän-

---

*) Plutarch. *περὶ δεισιδαιμονίας* Vol. VI. opp. p. 633: *ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς καταισχύνειν καὶ παρανομεῖν τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς θεοσεβείας.* Eine Probe solcher Namen: *Μεύ, Θρεύ, Μόρ, Φόρ, Τεύξ, Ζά, Ζών, Θέ, Λού, Γέ, Ζέ* führt Alexand. Trall. therap. XI. p. 657 an. Oder: *ἰδού, λέγω τὸ μέγα ὄνομα· Ἰὰξ* (?), *Ἀζὺφ, Ζύων, Θρεὺξ, Βαῖν, Χωώκ.* Die ephesinischen Zauberworte bei Hesychius lauten: *Ἄσκι κατάσκι αἶξ* (?) *τέτραξ δαμναμενεὺς αἴσιον.* Eine Deutung der Worte nach dem Pythagoräer Androcydes hat Clem. Strom. V. p. 568. In der Beschwörungsformel der Hekate bei Euseb. praep. evang. V. 8, 4. heißt es:

Πειθοῖ τ' ἀῤῥήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν
Ἀθανάτων ἕαδε θνητὸς βροτός.

Ebenso von Apollo:

Θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀῤῥήτοις ἐπεέσσι.

disch, barbarisch klingen, so gibt es auch dafür einen mystischen Grund. Denn den heiligen Völkern, wie den Aegyptern und Assyrern, haben die Götter die ganze heiligmäßige (*ἱεροπρεπής*) Sprache geoffenbart, und deßhalb muß man die Zwiegespräche mit den Göttern in der ihnen verwandten Ausdrucksweise halten. Dies ist zugleich der erste und älteste Redebrauch, welchen Jene, die die ersten Namen von den Göttern lernten, zugleich mit ihrer eigenen Zunge, als der für diese Namen geeigneten, zu einem unverrückbaren Band der Ueberlieferung hinterließen (Sect. VII. c. 4.)*).

Man sieht: An die Stelle des Gebets tritt die Magie des Worts, der Formel. Auch hier ist der neuplatonische Spiritualismus in faule Fleischlichkeit umgeschlagen, und die sinnlosen oder barbarischen Worte sind Herr geworden über

---

*) Der *ὀνόματα βάρβαρα* gedenkt ebenfalls Eusebius (praep. ev. lib. 4. c. 1.): *Μετά τινος ἀσήμου καὶ βαρβαρικῆς ἐπιῤῥήσεως.* Aus Nicephorus zu Synes. angef. von Gale entnehmen wir, daß zu diesen Namen auch *τὸ Σαβαὼθ, τὸ Ἀδοναΐ, τὸ Χερουβίμ, τὸ Σεραφίμ, τὸ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* gehöre, *ὃ ἐὰν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν μεταθῇς διάλεκτον, ἀφανίζεις τὴν αὐτῶν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.* In den *μαγικὰ λόγια* v. 316 (sect. ult.) heißt es:

Ὀνόματα βάρβαρα μή ποτ' ἀλλάξῃς·
Ἐστὶ γὰρ ὀνόματα παρ' ἑκάστοις θεόσδοτα,
Δύναμιν ἐν τελεταῖς ἄῤῥητον ἔχοντα.

Photius (biblioth. cod. 242. p. 1038.) erzählt von dem Heiden Theosebius, der sein besessenes Weib beschwören wollte: *ὥρκιζε δὲ τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας καὶ τὸν Ἑβραίων θεόν.* Auch Maimonides (de idolol. cap. XI. §. 11.) gedenkt in Bezug auf sein Volk des Gebrauchs von Worten, die kein Volk kennt und die keinen Sinn haben. Und das zieht sich durch alle Magie aller Völker bis auf den heutigen Tag herab.

jenen Geist, welcher des betenden, menschlichen Worts sich schämte, weil auch dieses in die Materie verflochten sei*).

Wenn deßhalb von Wirkungen des Gebets geredet wird, so ist das nicht dem Sinne des Betenden, sondern der vom Sinne des Betenden unabhängigen Macht der Gebetsformel beizulegen. Auch wenden Gebete nicht den Sinn der Götter dem Menschen zu, sondern machen den Sinn des Menschen bereit zur Gemeinschaft der Götter, wie denn die aufwärtsziehende Kraft der Anrufungen (*προσκλήσεις*) wesentlich mit derselben Kraft der heiligen Gottesnamen und mit den andern göttlichen Zeichen und Symbolen eins ist und zusammenhängt (*ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τ' ἄλλα θεῖα συνθήματα, ἀναγωγὰ ὄντα, πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν αὐτὰς* (*τὰς προσκλήσεις*) *δύναται.* Sect. I. c. 12. Schluß).

Das Eigenthümliche aber jener Zeichen, Symbole und Worte ist, daß sie von sich selbst aus die ihnen zukommende Wirksamkeit ausüben, und daß die unaussprechliche Kraft der Götter, auf die sich das Alles bezieht, von sich selbst diese ihre Abbilder erkennt und demnach thätig ist, ohne daß vorgängig durch unsere Gedanken die göttlichen Grundursachen zu ihrer Thätigkeit bestimmt würden**). Denn die göttliche

---

*) *Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἔνυλον, ὃ μὴ τῷ ἀΰλῳ εὐθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. Διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ* (*τῷ ἀΰλῳ θεῷ*)*, ὁ κατὰ φωνὴν, οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ᾖ μεμολυσμένος· διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν.* Porphyr. de abst. II. 34. Wider die Vorstellung der *στρεπτοὶ θεοί*, aber in mehr rationalistischer Weise, verwirft der Platoniker Maxim. Tyrius das Gebet überhaupt. *Ὁ θεὸς λέγει· ἐπὶ ἀγαθῷ αἰτεῖς· λάμβανε, εἰ ἄξιος ὢν αἰτεῖς· ταῦτα ἔχοντί σοι οὐδὲν εὐχῆς δεῖ, λήψῃ καὶ σιωπῶν.* Diss. XI. 7.

**) *Οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν.* Sect. II. c. 11. Vgl. die oben S. 17.

Erleuchtung (ἔλλαμψις), welche sich bei den Anrufungen (διὰ τῶν κλήσεων) einzustellen pflegt, weitentfernt von uns herniedergezogen zu werden, offenbart und vollzieht sich von selbst durch die göttliche Wirksamkeit und Vollkommenheit, und geht eben so sehr unserer freien Bewegung (ἐκούσιος κίνησις) vorher, als der göttliche Gnadenwille (ἡ ταγαθοῦ θεία βούλησις) über unserer Wahl steht. Durch diesen ihren Willen strahlen die gütigen und barmherzigen Götter neidlos ihr Licht auf die betenden Theurgen nieder, rufen die Seelen derselben zu sich, gewähren ihnen ihre Gemeinschaft, entwöhnen die noch im Leibe befindlichen der leiblichen Gebundenheit und gewöhnen sie an den bewegenden Einfluß ihres ewigen und intellectualen Ursprungs also, daß es einem vorkommt, als sei man nicht mehr Mensch, indem man oft wirklich dem eigenen Leben entrückt die seeligste Thätigkeit der Götter annimmt (Sect. I. c. 12.). Und was die Götter im letzten Grunde zu ihrer Einwirkung auf den Betenden bestimmt, das ist,

---

aus demselben Abschnitt und Capitel angeführten Worte über die Wirksamkeit der συνθήματα. Ein anschauliches Bild von der Verbindung der συνθήματα mit Anrufungen giebt uns Porphyrius συναγωγὴ τῶν λογίων bei Eusebius praep. evang. V, 12, wo eine Beschwörung der Hekate, deren Cultus, wie den Serapis- und Pluto-Cult, Porphyrius zu den dämonischen rechnet (bei Eusebius a. a. O. IV. 23), unter dem Mitgebrauch der Gestalt von wilder Raute, lebenden kleinen Hauseidechsen und der Mischung von Myrrhen, Storax und Weihrauch geschildert wird:

Ἀλλὰ τέλει ξόανον κεκαθαρμένον, ὡς σὲ διδάξω,
Πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἦδ' ἐπικόσμει
Ζώοισι λεπτοῖσι κατωκιδίοις σκαλαβώταις.
Σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας
Σὺν κείνοις ζώοισι, καὶ ἀθροίσας ὑπὸ μήνην
Αὔξουσαν τέλει, αὐτὸς εὐχόμενος τὴν δ' εὐχήν.

abgesehen von ihrem Mitleid mit den Mühwaltungen der Priester*), nicht sowohl ein bestimmtes Verhältniß der Götter zu den Betenden, als jene ihre allgemeine Freundschaft (φιλία), welche das All' umfaßt (Sect. I. c. 12.). Dieser Freundschaft wird man nun in dem Maße theilhaftig, als an die Gebete verschiedene Grade und Abstufungen der göttlichen Wirksamkeit sich knüpfen. Warum dem so sei und man es sich zu denken habe, wird nicht näher gesagt. Denn schwerlich wird nach dem Sinne des Verfassers diese gradweise Wirkung blos damit zusammenhängen, daß die Gebete (εὐχαί) bald den Opfern vorhergehen, bald in der Mitte der Opferhandlung stattfinden, bald deren Schluß bilden, obwohl darauf eben dort hingewiesen wird, wo von den Graden der an die Gebete sich knüpfenden göttlichen Wirksamkeit die Rede ist (Sect. V. c. 26.). Genug, es wird eine dreifache Art der Gebete und eine dreifache an sie sich knüpfende Wirksamkeit der Götter unterschieden. Die erste und unterste Art ist das Gebet der Sammlung (συναγωγόν), die zweite das der Verbindung (κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν), die dritte und höchste das Gebet der unaussprechlichen Einigung (ἕνωσις). Das erste Gebet wirkt Annäherung (? συναφή) und Erkenntniß in Bezug auf die göttlichen Dinge; das zweite ruft die Gaben an, welche die Götter senden, ehe wir reden, und welche das ganze Werk vollenden, noch ehe wir es erkennen; das dritte Gebet bewirkt, daß unsere Seele vollkommen in den Göttern ruht, auf welche die Einigung mit ihnen alles concentrirt. Das erste Gebet dient der Erleuchtung, das zweite der gesammten Lebensthätigkeit, das dritte der vollkommenen Erfüllung mit dem göttlichen Licht-

*) Οἰκτείροντες τοὺς τῶν ἱερατικῶν ἀνδρῶν πόνους. Sect. IV. c. 1.

feuer. Das ist die dreifache, zurückführende, vervollkommnende und erfüllende (*ἀναγωγικὸν, τελεσιουργὸν, ἀποπληρωτικόν*) Art und Kraft des Gebets. Durch sie wird beseitigt, was wider die Seele ist, und aus dem sie umgebenden ätherischen und lichten Geist alles ausgeschieden, was zur Natur sich neigt (*γενεσιουργόν*); dagegen angefacht, was an der Seele göttlich ist, gute Hoffnung und der Glaube in Bezug auf das göttliche Licht vollkommen gemacht, und der Umgang und die Genossenschaft mit den Göttern in's Leben gerufen. Darin besteht das von den Göttern selbst in das Gebet gelegte Band der Gemeinschaft (Sect. V. c. 26.).

Bei dieser Fassung von Gebet und bei der Mißbilligung der Meinung, als verhielten sich die Götter zu den Gebeten der Menschen leidentlich oder bestimmbar, kann der Verfasser nicht umhin, sich über eine im Heidenthum übliche Art, die höheren Wesen mit Drohungen anzugehen, bedenklich und tadelnd zu äußern. Die Vorstellung von einem den Göttern unter Bedrohung anzuthuenden Zwang und Bann war Volksglaube*). Auf Veranlassung des Briefes von Porphyrius

*) Es hatte in dem Briefe des Porphyrius an Anebos geheißen: *Τὸ γὰρ λέγειν, ὅτι τὸν οὐρανὸν προσαράξει καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐκφανεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ* (wo das Grab des Osiris war) *ἀπόῤῥητον δείξει καὶ τὴν βάριν* (das Schiff der Isis vgl. Plut. de Isid. et Osir. p. 411. u. 416.) *στήσει, καὶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσει τῷ Τυφῶνι, τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπληξίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι, ἃ μήτε εἶδε μήτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοικόσιν οὕτω κενὸν φόβον καὶ πλάσματα, ὡς κυμιδῆ παῖδες ἀνόητοι; Καίτοι καὶ Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀπογράφει ταῦτα ὡς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις θρυλλόμενα. Καὶ ταῦτα φασὶν εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα βιαστικώτατα.* Statius (Thebaid. IV, 503 sq. 513 sq.) läßt den Tiresias sagen:

an Anebos (*πῶς δ' ἄν κἄν ἀγαθοὶ δαίμονες λεχθεῖεν βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ κατασπώμενοι*) wird nun das auch in unserer Schrift besprochen. Allein was einem Theile nach verworfen wird, wird einem andern Theile nach gutgeheißen und somit abermal die bestehende Superstition gestützt und gehalten. Dazu muß der Unterschied von Göttern und Dämonen helfen. Auf die Götter soll Zwang oder Drohung schlechthin nicht anwendbar sein*). Von den Dämonen oder Mittelwesen (*μέσα γένη*) nimmt er Jene aus, welchen er eine Macht der Unterscheidung (*κρίσεως*) beilegt, welche rathen, was zu thun und was zu laßen sei, gute Werke fördern, böse verhindern und schlimme Bestrebungen auf das Haupt ihrer Urheber zurückwälzen. Dagegen gebe es ein drittes unvernünftiges und der Unterscheidung unfähiges (*ἀλόγιστον καὶ ἄκριτον*) Geschlecht von Mittelwesen, das nur mit einer einzigen Kraftäußerung begabt sei, wie etwa das Schwert nichts anderes, als zu schneiden, vermöge**). Diesen könne unser vernünftiger und urtheilsfähiger Geist gebieten, wozu noch die besondere, auf göttliche Symbole gegründete Machtvollkommenheit des Priesters komme, kraft deren er die Stelle der Götter vertrete und in ihrer Person handle (*τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι* s. Sect. IV. cc. 1. u. 2. und Sect. VI. c. 6.).

Jam nequeo tolerare moram. Cassusne sacerdos
Audior? — — — —
Spernite ne moneo: et nobis saevire facultas
Scimus enim et quidquid dici noscique timetis etc.

*) Plutarch rechnet auch Isis, Osiris, sammt Typhon zu den *δαίμονες μεγαλοί*. De Isid. et Osir. p. 423.

**) Es sind das die *κοσμικοί*, die *ἀέριοι καὶ περὶ γῆν δαίμονες*. Sect. VI. c. 6.

Besonders gehören außer den allgemein kosmischen Dämonen jene hieher, welche die Fürsorge über die Mysterien haben und sorglich wachen, daß sie nicht profanirt werden. Diese dürfe man mit Drohungen schrecken, wie denn die Chaldäer sich auf dergleichen Dämonen mit solchen Schreckmitteln beschränkten, während die Aegypter manchmal die Heiligthümer der Götter mit denen der Dämonen verwechselten und vermischten (Sect. VI. c. 7.)*). Warum man diese Wächter über Geheimnisse, auf welchen die Ordnung der Welt beruhen soll, mit Veröffentlichung dieser Geheimnisse bedrohen und schrecken dürfe, darüber sagt uns die Weisheit dieser theurgischen Schrift nichts Näheres. Die Sache wird doppelt seltsam, wenn nach der weitern Auseinandersetzung eines der Geheimnisse dies ist, daß auf dem ungehemmten Lauf der Sonne der Bestand dieser Weltordnung ruhe. Es scheint genügt zu haben, daß der Aberglaube bestand, um die üblichen Drohungen als Machtausfluß des vernünftigen, menschlichen Geistes über blinde, zu Dämonen personificirte Naturgewalten zu rechtfertigen. Aber während auf den Lauf der Sonne hingewiesen und in dieser Weise auf das Rücksicht genommen wird, was Prophyrius im Briefe über die Unvernunft gesagt hatte, Helios den Herrscher, oder Selene oder ein anderes himmlisches Zeichen zu bedrohen — hat denn da der Verfasser dieser Schrift wieder vergessen, daß er früher die Sonne zum Range der Götter erhoben? Oder, wenn statt der Götter Dämonen substituirt werden, wie hat man sich

*) Einer solchen Vermischung der Namen von Göttern und Dämonen beschuldigt auch schon den Homer Plutarch de defectu oracc. p. 634. Derselbe nennt die Dämonen ἐπισκόπους θεῶν ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς (p. 641.), περὶ τὰ μαντεῖα καὶ χρηστήρια τεταγμένους (p. 647.) Vol. VII. opp. ed. Reiske.

Dämonen als Wächter über die Geheimnisse des Laufs der göttlichen Himmelskörper zu denken*)? Statt aller Untersuchung, die aus dieser Schrift selbst nicht genügend gelöst werden könnte, muß als Resultat dies hervorgehoben werden, daß der Theurg, der für die Götter und die Pflege ihrer Gemeinschaft auf das Gebet verwiesen ist, auch das Recht hat, den untersten Dämonen zu befehlen und sie mit Drohungen zu schrecken, um so seine göttlich-priesterliche Machtvollkommenheit zu erweisen.

Was die Lehre von den Opfern betrifft, so hat man sich zu vergegenwärtigen, daß dieselbe in ihrer herkömmlichen Gestalt, namentlich in Bezug auf die Thieropfer, nicht blos in dem Briefe des Porphyrius, sondern überhaupt in dessen Schriften Gegenstand zersetzender Angriffe geworden war**).

Ihnen gegenüber wird der Opferbegriff mit neuen Gründen so gestützt, daß zugleich die volksthümlichen Vorstellungen gänzlich beseitigt werden. Natürlich wird sofort der Meinung begegnet, als ob die ordnungsgemäß dargebrachten Opfer, insbesondere die Opferdienste, irgendwie bestimmend auf die Götter wirkten. Umgekehrt vielmehr wirkten die Götter auf die Opfer und paßten dieselben den höhern Wesen und den universellen Weltursachen an (Sect. V. c. 3.). Zu-

*) Vielleicht gehört hieher, was Sect. I. c. 5. gesagt ist, daß das ἄῤῥητον des göttlich Guten durch Vermittlung der Dämonen zum ῥητόν wird und τὸ ὑπὲρ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς λόγους φανεροὺς προσάγεται. Seltsamer Weise sind auch nach den jüdischen Apokryphen die gefallenen Engel (ἐγρήγοροι) diejenigen, welche die Menschen, neben andern Künsten, in der Astronomie unterweisen. Vgl. Buch Henoch herausg. von Dillmann, Leipzig 1853, Cap. 6–8.

**) Vgl. z. B. Porphyr. de abstin II. 34. 60. etc.

mal dies wird ihm leicht darzuthun, daß von einer Berührung, Affection, Nahrung oder gar Befleckung der immateriellen, himmlischen Götter durch die Opferdienste nicht entfernt die Rede sein könne (Sect. V. c. 4 vgl. mit c. 10.). Vielmehr verhält sich dem Materiellen gegenüber die göttliche Kraft so, daß sie dasselbe ohne alle Annäherung tilgt und verschwinden macht (Sect. V. c. 4.)*). Ferner aber läßt er nicht gelten, daß man die Opfer darbringe, um entweder die Götter als Wohlthäter zu ehren, oder um ihnen zu danken, oder um eine Erstlingsgabe oder irgend eine niedere Gabe zum Gegengeschenk für höhere Gaben zu spenden. Das seien alles gemeine und menschliche, dem menschlichen Verkehr entnommene, Vorstellungen, welche die Erhabenheit der Götter und ihre Ordnung als die der höchsten Welturſachen nicht rein erhielten (Sect. V. c. 5.).

Auch aus den secundären Wirkungen der Opfer als z. B. Abwehr von Uebeln wie Pest, Hunger, Theuerung, oder Zuwendung von Gütern wie fruchtbarem Regen u. dgl. oder geistigen Gaben lasse sich das Wesen der Opfer nicht richtig begreifen (Sect. V. c. 6.).

Von einer Versöhnung des Zorns der Götter kann vollends nach dem, was hierüber schon früher verhandelt wurde, nicht die Rede sein. Die „Versöhnung" (ἐξίλασις) kann höchstens uns wieder zur Gemeinschaft der Götter bekehren, und die Lustrationen (ἐκθύσεις), mögen sie nun Göttern oder Dämonen**) gelten, sind als Anrufung der hülfreichen, leid-

*) Vgl. Sect. V. c. 11. οἱ κρείττονες, οἷς φίλον ἐστὶ τὸ τὴν ὕλην ἐκκόπτεσθαι διὰ τοῦ πυρός.

**) Es war die Meinung des Porphyrius von den Dämonen, die er zugleich als die verbreitete bezeichnet: Πεῖσμα δὲ περὶ πάντων (τῶν

wendenden und heilbringenden Wesen zumeist Beseitigung jenes Schadens, der uns aus unsern Leidenschaften und der Hintansetzung der göttlichen Vorsteherschaft erwachsen könnten (Sect. I. c. 13.). Auch jene Sympathie, welche die entferntesten Theile des Weltganzen mit einander und mit den Göttern verbindet, reicht zur Erklärung nicht aus, am wenigsten, wenn man sich die Götter durch solche Naturpotenzen bestimmbar denkt (Sect. V. c. 7.). Noch viel weniger dürfe man bei den Opfern irgend eine in der Materie verborgene besondere Kraft, wie etwa bei den den Göttern heiligen Thieren, als ursächliche Bedingung der Wirksamkeit der Opfer annehmen. Denn das ist nur eine begleitende Mitursache, etwas, ohne welches die Wirkung nicht gedacht werden kann; nicht aber, was die eigentliche übernatürliche, göttliche Ursache aufzeigte und was etwa als solche bei den Opfern mit in Bewegung käme (Sect. V. c. 8.). Der eigentliche Grund liegt in jener Freundschaft, Annäherung und Verbindung, welche zwischen dem Gestalteten und den Weltgestaltern (Demiurgen), dem Gezeugten und den Zeugenden stattfindet, und zwar theils unmittelbar, wie bei den Dämonen, theils mittelbar, wie bei den Göttern, über welchen wiederum die höchste und älteste Ursache steht. Das unvollkommene Opfer oder was nur ein Theil der Opferhandlungen ist, berührt diese Gemeinschaft nur bis zu einem gewissen Grade; das ganze und vollkommene Opfer aber gilt allen diesen obersten, mittleren und untersten Ursachen. Deßhalb ist es nur relativ richtig,

---

δαιμόνων) *τοιοῦτόν ἐστιν· ὡς ἄρα καὶ βλάπτοιεν, εἰ χολωθεῖεν ἐπὶ τῷ παροράσθαι καὶ μὴ τυγχάνειν τῆς νενομισμένης θεραπείας, καὶ πάλιν εὐεργετοῖεν, ἂν ταῖς εὐχαῖς τε αὐτοὺς καὶ λιτανείαις, θυσίαις τε καὶ τοῖς ἀκολούθοις ἐξευμενιζομένους.* De abstin II 37. cf. 43. fin.

vom Opfer zu sagen, daß man es den guten Dämonen, oder den obersten Kräften der Götter, oder den innerweltlichen oder der Erde zugewendeten Göttern oder Dämonen darbringe. Das Ganze der Kraft des Opfers bezieht sich auf Alles, was göttlich ist (εἰς πᾶν τὸ θεῖον Sect. V. c. 9.) Die höchste Kraft aber, welche die Götter, nicht die Menschen, dem Opfer verleihen, hängt mit dem Akte der Verbrennung der Opfer unmittelbar zusammen. Denn diese Darbringung der Opfer durch Feuer, wie sie die Materie verzehrt und tilgt, die Materie dem Feuer verähnlicht, nicht das Feuer der Materie, so führt sie auch aufwärts zum göttlichen, himmlischen und immateriellen Feuer, statt abwärts zur Materie und der Natur zu ziehen. Mittelst dieses den Göttern wohlgefälligen Brandes machen sie selbst uns frei von Leidenschaften, verähnlichen, was unser ist, den Göttern, und führen uns durch das Opfer und Opferfeuer auf zu dem Feuer der Götter (Sect. V. c. 11.). So ist das mittelst Feuer dargebrachte Opfer das von den Göttern gesetzte Mittel unserer eigenen Läuterung und Befreiung von der Materie*). — Wo aber ohne Verbrennung materielle Opfer dargebracht werden, da geschieht es, weil jenen höhern Wesen, welche der Materie vorstehen und deren Werden und Vergehen leiten, das ihrer Natur und Herrschaft Verwandte dargebracht werden muß;

---

*) Sect. V. c 12. Ὥσπερ οἱ θεοὶ τῷ κεραυνίῳ πυρὶ τέμνουσι τὴν ὕλην καὶ χωρίζουσιν ἀπ' αὐτῆς τὰ ἄϋλα μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν, κρατούμενα δὲ ἀπ' αὐτῆς καὶ πεπηδημένα, ἀπαθῆ τε ἐκ παθητῶν ἀπεργάζονται· οὕτω καὶ τὸ μιμούμενον παρ' ἡμῖν πῦρ τοῦ θείου πυρὸς τὴν ἐνέργειαν ἀναιρεῖ τὸ ὑλικὸν πᾶν ἐν ταῖς θυσίαις, τά τε προσαγόμενα τῷ πυρὶ καθαίρει καὶ ἀπολύει τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν, ἐπιτήδειά τε διὰ καθαρότητα φύσεως πρὸς τὴν τῶν θεῶν κοινωνίαν ἀπεργάζεται. S. 8) Anhang.

und zwar in der Gestalt, welche die Bestimmung der Materie zur Vergänglichkeit im Schlachten der Thiere ausdrückt. So dient uns, die wie selbst materiell sind, die Materie zum Band der Gemeinschaft mit den ihr vorstehenden Wesen, welche, obwohl sie die Materie mit immaterieller Kraft umfassen, dennoch zugleich mit ihr ihre Existenz haben (Sect. V. c. 14.).

Wie sehr nun bei der vorherrschenden Richtung der Menschen auf das Materielle oder auf die von den materiellen Göttern kommenden Güter der mit materiellen Opfern umgehende Cultus die Herrschaft erlangen mußte, ist schon früher nach den eigenen Aussagen dieser Schrift geschildert worden. Erfordert es doch die Natur der Verwandtschaft zwischen dem Zweck des Opfercultus und der Gestalt desselben, daß aller Cultus, welcher der Abwehr von körperlichen Leiden oder Mängeln, oder der Erlangung leiblicher Güter gilt, körperliche Gestaltung an sich tragen müße (ὁ τῶν θυσιῶν δεσμὸς σωματοειδὴς vgl. Sect. V. cc. 16. u. 17.). Hiezu kommt noch der besondere Grund, daß solche Götter (θεοί), welche den Thieren vorgesetzt sind und hiedurch mit ihnen in enger Beziehung stehen, durch Thieropfer angerufen werden müßen (τὸ κλητικὸν διὰ ζώων ἀποδίδοται Sect. VI. c. 1.), wie denn auch den besondern Ortsgottheiten besondere dort vorkommende Thiere, oder Pflanzen oder andere Erzeugnisse als von ihnen gewirkt und hervorgebracht besonders lieb sind (Sect. V. c. 24.). Von allen diesen Opfern aber gilt, daß sie ihre besondere Kraft haben und behalten, mögen sie nun wie die Thieropfer geschlachtet und verbrannt, oder in einfacher Darbringung unversehrt erhalten werden. Denn im ersten Falle werden die Opfer durch Auflösung in ihre ersten Elemente den höheren Wesen verwandter und in

ihrer Beziehung zu ihnen verklärter; im zweiten Fall dient ihre Erhaltung und Bewahrung selbst dazu, die Kraft der Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen zu wahren, die in diese Gegenstände und deren Erhaltung gelegt ist (Sect. V. c. 24.).

So z. B. in Aegypten in Bezug auf einige Thiere, und überall in Bezug auf die gottgeweihten Menschen*). Alles aber, was sich auf Opfer bezieht, darf nirgend als menschliche Sitte oder menschliches Gesetz betrachtet werden, sondern ist, als von den Göttern ausgegangen, in seiner Ordnung streng und heilig zu beobachten und zu ehren (Sect. V. c. 25.).

Wie weit diese strenge Beobachtung sich erstreckte und welcher Art die Heiligkeit dieses Cultus unter Umständen war, ersieht man aus jenen Stellen, wo von Cultusarten die Rede ist, welche von unzüchtigen Worten oder Handlungen begleitet sind**). Denn auch diese werden in gewisser Weise gerechtfertigt. Das Anstößige des Phallusdienstes, das Porphyrius gerügt hatte, beseitigt er leicht damit, daß der Phallus eben ein Symbol der zeugenden Naturkraft sei, wie aus der Weihung desselben zur Frühlingszeit hervorgehe. Was aber den Gebrauch unzüchtiger Worte betrifft, so erfindet er eine wundersame Art ihrer Vertheidigung. Einmal sollen dieselben auf den Mangel der Materie an dem wahrhaft

---

*) *Καὶ οἷος ὁ ἱερὸς ἄνθρωπος πανταχοῦ ὑπάρχει* V. 24. Bei dem Zusammenhang dieser Worte mit dem, was unversehrt dargebracht wird, ist es ganz unmöglich, hier, wie Gale thut, an Menschenopfer zu denken. Es ist der gottgeweihte Priesterliche als Opfer gedacht.

**) Alle Culte, wo *αἰσχρολογίαι* vorkommen, gelten nach Plutarch nicht Göttern, sondern bösen Dämonen. S. de Isid. et Osir. p. 425. de oracc. defectu p. 642.

Guten und auf die Unehrbarkeit dessen hindeuten, was erst des Schmuckes bedarf und zukünftig geschmückt werden soll, wobei man um so mehr jenes Schmuckes und der Quellen der Idee des Guten begehre, je mehr man im Aussprechen des Schändlichen der Schändlichkeit sich bewußt werde u. s. w. Sodann soll es mit den menschlichen Leidenschaften so beschaffen sein, daß sie um so stärker werden, je mehr man sie durchweg niederhält; wenn man sie aber kurz und mäßig gewähren läßt, gewährt dies auch Freude und Sättigung mit Maßen; die Leidenschaften werden gereinigt und kommen zu Ruhe, nicht mit Zwang, sondern wie durch Ueberredung*). Es gehe da, wie im Lustspiel und Trauerspiel: Der Anblick und das Hören schändlicher Dinge bei den heiligen Handlungen schwichtige unsere eigenen Leidenschaften, mäßige und reinige sie, und befreie uns von dem Schaden, der uns aus dergleichen Werken zustoßen könnte. Heraklit habe deßhalb mit Recht solche Cultusakte „Heilmittel“ genannt (Sect. I. c. 11.). Wenn aber Porphyrius das anstößig findet, daß die Götter sogar zum Begehren von widergesetzlichen, unzüchtigen Handlungen reizen sollen, so wird zwar behauptet, daß das in den meisten Fällen auf einem Mißbrauch der von den Göttern oder Dämonen kommenden Natur- und Körperkräfte beruhe, die der Ordnung der Welt, nicht aber verkehrten und verkehrenden Leidenschaften dienen sollen, daß man aber unter Umständen sagen könne: Wenn es auch ungesetzlich sei, so geschehe es gemäß einer andern Ursache und Ordnung, die

*) Porphyrius preist freilich auch, im Gegensatz zur Gewalt, das *μαραίνειν τὰ πάθη καὶ ἀποθνήσκειν ἀπ' αὐτῶν* (de abstin. 1. 32. 41.) und sagt nicht ohne Grund: *Βιαζόμενος γὰρ οὐδὲν ἧττον ἐκεῖ μένει, ὅθεν ἀπελθεῖν βιάζεται* (I. 38). Aber von einer Nutzanwendung, wie oben, wußte er nichts.

höher sei als die Gesetze (Sect. IV. c. 11. vgl. cc. 10 und 12.). Während Porphyrius noch sagte, daß es nichts zur Reinigung helfe, wenn man blos die Werke laße und nicht der Lust Herr werde, und als Ziel der reinigenden Tugenden hinstellte, selbst das Gedächtniß der Leidenschaften zu verlieren*), steigt dessen Gegner von dieser Erhabenheit, kraft deren der Mensch nicht blos ein Gott, sondern sogar ein Vater der Götter soll werden können**), so weit herab, daß er das Sprechen, Hören und Ansehen schändlicher Dinge zu einem Heilmittel wider die Unzucht macht, und wider die menschlichen Verbote solcher Handlungen ein höheres und göttliches Gesetz der Gemeinheit erfindet.

Jener Neuplatonismus, der den Menschen zu himmlischer und göttlicher Höhe emporschrauben wollte, hörte schließlich damit auf, daß er sich in Schlamm ansiedelte und auch diesen gottgemäß fand. Der Neuplatonismus ist aber wahrlich nicht die einzige philosophische Schule, die uns lehrt, daß die „hohe Intuition" vor solchem Geschick nicht schütze.

Gegen das Ende aller dieser Auseinandersetzungen wirft der Verfasser noch einen Blick auf seine Leistung zurück. Er

---

*) Porphyr. de abstin. 1. 31. *Τὸ μὲν γὰρ μὴ φάγειν, φέρε, ἢ μὴ λαβεῖν διδόμενα χρήματα τῶν φανερῶν ἦν καὶ ἐκκείμενον· τὸ δὲ μηδὲ ἐπιθυμεῖν τῶν ἀφανεστέρων, ὥστε μετὰ τῶν ἔργων ἀποστατέον καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ προσπαθείας καὶ τοῦ πάθους. Τί γὰρ καὶ ὄφελος τῶν ἔργων ἀφιστάμενον ταῖς αἰτίαις, ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἔργα, προσηλῶσθαι;* vgl. Sent. 34. *Ἀφροδισίων δὲ τῶν φυσικῶν οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον* — (soll beim gereinigten Menschen vorkommen). S. 9) Anhang.

**) Porphyr. Sententt. sent. 34. *ὁ κατὰ τὰς καθαρτικὰς (ἀρετὰς), δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός· ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν, θεός· ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς, θεῶν πατήρ.*

meint, seiner Aufgabe genügt und den Zweifler überführt zu haben, daß es keinen andern verborgenen Weg zur Glückseligkeit gebe, am wenigsten einen solchen, auf welchen man etwa von den Göttern abstehe. Denn in ihnen sei die Wesenheit und Vollkommenheit aller Güter beschlossen und bei den Priestern allein und allen, die aufrichtig nach der Einigung mit den Göttern streben, finde sich die erste und alte Kraft der Götter erhalten und werde der Anfang und die Vollendung alles Guten ernstlich gepflegt, so daß hier das Schauen der Wahrheit und der intellectualen Erkenntniß gegeben sei, und mit der Kenntniß der Götter die Rückkehr oder Bekehrung zu ihnen und die Erkenntniß seiner selbst erfolge (Sect. X. c. 1.). Da sei nichts von Eitelkeit und Phantasie. Menschenlob zu beachten, habe der nicht Muße, dessen Sinn auf die Götter gerichtet sei, und wo das intellectuale Leben wahrhaft wirksam sei, da erhebe nicht die Phantasie ihr Haupt. Gebe es aber Gaukler und Prahler, so treffe das nicht die wahre Theologie und Theurgie. Afterkünste rankten auch neben andern Künsten auf, und eben gegen nichts so feindlich gerichtet, als gegen die Kunst. Denn wider das Gute, nicht wider das, was nicht gut ist, kämpfe das Böse (Sect. X. c. 2.). Für den Menschen aber, der einst das Schauen der Götter genoß, gebe es keinen andern Weg der Rückkehr und der Befreiung von den Banden des Geschickes und der Nothwendigkeit, wie von der Anschauung der Idee der Leiblichkeit, als die Kenntniß der Götter. Denn Erkenntniß des Guten ist die Idee der Glückseligkeit; die Idee des Bösen aber Vergessenheit des Guten und Irrthum (ἀπάτη) in Bezug auf das Böse (Sect. X. c. 5.). Auf dem theurgischen Wege aber gelange man zuerst zur rechten Verknüpfung der Seele wie mit allen Theilen des

Weltganzen, so mit den sie durchwebenden Kräften, sodann aber, entrückt der Materie, zur Einigung mit dem universalen Weltbildner oder der aus sich gezeugten, aus sich bewegten, alles umfassenden, alles schmückenden, intellectualen und zur intellectualen Wahrheit rückführenden Macht (Sect. X. c. 6.). Und so fleht er denn zum Schluße, daß die Götter sie unverrückt beachten lassen möchten, was sie wahrhaft erkannt haben, um für alle Ewigkeit die Wahrheit ihnen einzusenken und ihnen immer vollkommenere Erkenntniß der Götter zu verleihen, in welcher der seligste Gipfel alles Guten ihnen gegeben sei (Sect. X. c. 8.).

Ich weiß nicht, ob die hier versuchte Darstellung den Eindruck gewährt, welchen das Buch selbst auf den unbefangenen Leser macht. Es ist der Eindruck, daß der Verfasser, trotz der vielen Ungeheuerlichkeiten, die er vorbringt, nicht in der Weise eines Gauklers und Betrügers schreibt, sondern daß er selbst glaubt, was er glauben machen will, und von der Wahrheit seiner Aussagen überzeugt ist. Wenn er viele Dinge wie Thatsachen beschreibt, von welchen sehr zu bezweifeln steht, daß er sie selbst als solche erlebt habe, wie z. B. jene Erscheinungen von Göttern, Engeln, Dämonen, Seelen u. dgl., so braucht man sich blos daran zu erinnern, daß jede geschichtliche Macht des Aberglaubens nicht blos ein Phantasiegebild des Einzelnen ist, sondern daß sie ihre Tradition hat, welche die Meinung des Einzelnen auch ohne thatsächlichen Erweis ihrer Wirklichkeit und Wahrheit in Bande schlägt. Der Reiz liegt nicht sowohl in dem Erlebniß des Vorgespiegelten selbst, als vielmehr in den superstitiösen Operationen, welchen die Ueberlieferung mit Aussicht auf Erfolg

schmeichelt. Selbst ein Geständniß, wie das des Prophyrius, daß mit der Verehrung Jesu die Götter ihre öffentliche Wirksamkeit verloren hätten*), hinderte denselben nicht, den Cultus der Götter in seiner Weise fortzupflegen. Für manche Täuschung konnte der Aberglaube immerhin reichlichen Ersatz in dem finden, was man an ekstatischen Zuständen, Visionen u. dgl. zu erleben bekam. Denn daß in dieser Hinsicht der Verfasser nicht blos eingebildete, sondern theilweise wirkliche Zustände beschreibt, kann Niemandem zweifelhaft sein, welcher die geistleibliche Krankheitsgeschichte des Menschengeschlechts mit ihren gleichartigen Symptomen in so und so viel Perioden und Epochen der Geschichte kennt. Das aber bedarf kaum der Erwähnung, daß man aus unserem Buche kein Bild des Paganismus bekommt, wie er in jener Zeit die Massen beherrschte. Und zwar weder in Bezug auf thatsächliche Zustände und Uebungen, noch in Bezug auf die herrschende Auffassungsweise. Für beides dürfte der Brief des Porphyrius, von der darin enthaltenen Kritik und Skepsis abgesehen, viel lehrreicher und instructiver sein, als die besprochene Gegenschrift. Und auch jener Brief nur in theilweiser Beziehung. Denn auch in diesem Briefe wird lange nicht Alles berührt, was Porphyrius als Thatsachen des heidnischen Cultus kannte und verwarf**), sondern nur Einiges, was er als Volksvorstellung angiebt und bestreiten zu müssen

*) Porphyrius bei Euseb. praep. ev. V. 1. 7. *Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου, οὐδεμίας τις θεῶν δημοσίας ὀφελείας ἤσθετο.*

**) So z. B. die Menschenopfer, welche Plutarch auf Rechnung des Cultus böser Dämonen bringt. De def. oracc. p. 643. Vgl. z. B. die Stellen aus Porphyrius und andern heidnischen Schriftstellern bei Euseb. praep. ev. IV. 16. Nach demselben erst zu Hadrian's Zeit verboten. IV. 15.

glaubt. Und da die Apologie unseres Buches sich in dem Gesichtskreise jenes Briefes bewegt und sich auf ihn beschränkt, so wird man nicht auf Rechnung absichtlichen Verschweigens bringen können, was sich bei der Besprechung dieser oder jener Superstition in unserem Buche unerwähnt findet. So ist z. B. kaum zu bezweifeln, daß dem Verfaßer die unsäglichen Greuel der Magie und Mantik der späteren Imperatorenzeit, wider welche sich nachher die Edicte der christlichen Kaiser kehrten*), nicht unbekannt waren, obwohl er ihrer in keiner Weise gedenkt. Dahin gehört das Schlachten von Kindern, das Aufschneiden schwangerer Frauen, um die Eingeweide Neugeborner wie Ungeborner zu untersuchen**). Die handgreifliche und schwärzeste Nachtseite des zusammenbrechenden Heidenthums lernt man nicht aus unserer Schrift kennen. Soll uns ja doch die alte Superstition in neuer Lichtgestalt vorgeführt und annehmlich gemacht worden. Und dies von einem Standpunkt aus, welchen das Volk nicht theilte und nicht theilen konnte.

Unsere Schrift war ja recht eigentlich ein Religionshandbuch für die Gebildeten. Und zwar für die Gebildeten einer gewißen philosophischen Schule. Auch hierin ein

---

*) S. das Edict Constantin's von Aquileja X. Calend. Jun. 327., des Constantius und Julianus von Mailand VIII. Cal. Febr. 357., derselben prid. Non. Decemb. 357. und III. Non. Jul. 358. von Arimini; des Valentinus und Valens prid. Id. Decemb. 365., des Valent. Theodos. u. Arcadius von Rom XVII. Cal. Sept. 389. im Cod. Justinian. lib. IX. tit. 18.

**) So Didius Julianus s. Spartian. in Div. Julian. c. 7. Dio Cass. LXXIV. p. 838. Ueber Valerianus s. Euseb. hist. eccl VII. 10. Maximius dens. VIII. 14. Maxentius Euseb. vita Constantin. I. 36. Licinius denselb. ibid. II. 11. cet.

Zeichen vorhandener Auflösung. Denn entweder in der Religion, oder im Volk ist etwas faul, wo die Bildung über der Volksreligion schwebt, wie „der Dornstrauch über der Wüste.“ Phänomene, wie die des wahren Christenthums, wo der schlichte Bauer des Verständnisses der göttlichen Mysterien sich eben so fähig erweist, als der Höchstgebildete, und wo nur die Afterbildung mit der Religion zerfällt, sind einzigartig in der Weltgeschichte. Wo aber die Bildung erst durch Umbildung der Religion auf die Füße helfen will, da bleibt sie, trotz aller Einbildung, wirkungslos für das Volk, und wirkt zerstörend auf die Religion. Aber gerade darin ist unsere Schrift so lehrreich, und so sehr sie uns nur eine Seite des im Erhaltungsversuch sich selbst auflösenden Hellenenthums kennen lehrt, so giebt sie eben nach dieser Seite hin zu Betrachtungen Anlaß, welche nicht blos für die Geschichte der alten Welt fruchtbar sein dürften. Wenn aber im Folgenden hie und da ein Seitenblick auf Zustände und Bewegungen innerhalb der christlichen Welt geworfen wird, so sind von vornherein die Gesichtspunkte festzustellen, von welchen aus es rein unmöglich ist, das, was sich etwa auf beiden Gebieten der Völkergeschichte Aehnliches findet, mit einander zu identificiren, und von dem Ausgang der Entwicklung auf einem Gebiete den Schluß zu ziehen, als sei dieser Ausgang in gleicher Weise auch auf dem andern Gebiete der Geschichte denkbar und wahrscheinlich.

Daß die Auflösung von Völkerbeständen mit der Auflösung der den Völkern eigenthümlichen Religion zusammenfalle, ist, wenn wir es auch nicht begreifen könnten, eine geschichtlich festgestellte Thatsache. Wo scheinbar das Gegentheil eintritt und eine andere, als die ursprünglich volksthümliche, Religion erst recht die Consolidirung dieses oder jenes

Volks oder verschiedener Völker bewirkt, da ist erst zu untersuchen, worin die Bestandunfähigkeit des Früheren und die Bestandfähigkeit des Späteren seinen Grund hat, und wieweit die Bestandfähigkeit einer Religion auf bloßer Verwandtschaft ihres Inhalts und Wesens mit natürlich angebornen Volksanlagen und Volksneigungen, oder auf anderen und höheren Gründen ruhe. Denn mit dem Namen Volksreligion bezeichnet man oft ganz heterogene Verhältnisse. Während in dem einen Falle dieser Name ein Ursprungsverhältniß d. h. eine Religion und deren Ausgestaltung und Annahme als Frucht natürlich-volksmäßiger Anlage und Neigung bezeichnet, bezeichnet es im andern Falle lediglich einen Thatbestand geschichtlicher Zugehörigkeit, in welcher ein Volk zu einer geschichtlich-nachweisbar nicht seinem Schoße entwachsenen Religion als Träger seines volksmäßigen Bestandes, seiner Sitte und Cultur steht. Im ersten Falle *muß* die Auflösung eines Volks mit der seiner Religion zusammenfallen, im zweiten Falle ganz und gar nicht; die Völker können zusammenstürzen und die nicht aus ihrem Volksgeist geborne Religion bleibt dennoch und geht zu andern Völkern als Träger von deren Sitte und Cultur über. Daß auch bei dem Letztern sehr verschiedene, ja ganz entgegengesetzte Factoren wirksam sein können, beweist die Geschichte der polytheistisch-heidnischen Völker gegenüber dem Muhamedanismus und dem Christenthum.

Für den vorliegenden Fall aber sollen obige Sätze nur zur Erklärung dienen, in welchem Sinn und mit welcher Berechtigung die Auflösung des hellenischen Volksglaubens Auflösung des Hellenenthums überhaupt genannt wurde. Denn wohin immer auch diese oder jene uralten Wurzeln hellenischer Religion zurückweisen mögen, so ist doch die ausge-

prägte Gestaltung dieser Religion so sehr das Werk des hellenischen Volksgeistes, wie es nicht leicht bei einem andern Culturvolke des Alterthums nachweisbar ist. Mit diesem Volksgeiste geräth aber der geschilderte Versuch einer Restauration des heidnischen Hellenenthums auf jedem Punkt in Conflict, ohne irgendwo, zumal der neuen Macht des Christenthums gegenüber, die faulen Wurzeln der Paganismus überhaupt im Mindesten zu beseitigen. Wie dies gelegentlich im Einzelnen schon bei der Darlegung des Inhalts unserer Schrift selbst gezeigt worden war, so mag dies jetzt nachträglich in Bezug auf die allgemeinen Grundanschauungen geschehen.

Kein Volk der Geschichte war so, wie die Griechen, ein künstlerisches Volk im eminenten Sinne des Wortes. Von der Idee natürlicher Anmuth und Schöne getragen gestaltete es Alles, was Gegenstand theilnehmender Anschauung werden sollte, und gab ihm Fleisch und Blut zum Träger übermenschlicher Schönheit in menschlicher Form*). Gegen diesen einen Trieb künstlerisch-plastischer Bildung trat Alles in den Hintergrund. Aus ihm heraus gestaltete sich die dem Griechenthum eigenthümliche Religion. Das Anlegen ethischer und methaphysischer Maßstäbe war an sich selbst ein Widerspruch gegen den Geist dieser Religion. Wenn die Griechen solche Betrachtungsweise auf fremdländischen Ursprung zurückführten, so war das nicht immer geschichtlich richtig, aber dem Sinne nach allzeit wahr. Dem volksthümlichen Geiste ästhe-

*) Deßhalb mißachtet Maximus Tyrius den ägyptischen Cultus und sagt: *Τὸ μὲν Ἑλληνικὸν τιμᾶν τοὺς θεοὺς ἐνόμισε τῶν ἐν γῇ τοῖς καλλίστοις, ὕλῃ μὲν καθαρᾷ, μορφῇ δὲ ἀνθρωπίνῃ, τέχνῃ δὲ ἀκριβεῖ· καὶ οὐκ ἄλογος ἡ ἀξίωσις τῶν τὰ ἀγάλματα εἰς ἀνθρωπίνην ὁμοιότητα καταστησαμένων.* Worauf eine begeisterte Schilderung der Schönheit menschlicher Gestalt folgt. Dissert. VIII. 3.

tischer Religiosität waren und blieben diese Maßstäbe fremdartig. Eine Rectification des Griechenthums von ihnen aus war nichts anderes, als Zerstörung desselben. Der Nationalgeist der Griechen war in Bezug auf Religion identisch mit ihren Dichtern, nie mit ihren Ethikern und Metaphysikern*). Für seine Philosophie fand Plato nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in einem erträumten Staate Platz, und die Reaction gegen Sokrates war eine Reaction des Volksgeistes, nicht blos sophistischer Sykophanten. Als nun trotzdem die kritischen Mächte im Lauf der Zeiten mehr und mehr am alten Götterglauben gerüttelt hatten, wollte man dagegen arbeiten und den alten Glauben stützen. Aber wie? Nicht durch erneute poetische Verklärung, deren man ernüchtert nicht mehr fähig war, sondern durch Beseitigung sittlicher und speculativer Bedenken. Die Götter und ihre Namen sollten bleiben; aber das, was sie waren, durften sie nicht mehr bleiben. Wovon die mythische Ueberlieferung „semitisch", um einen neuen Kunstausdruck zu brauchen, geredet hatte, das setzte man in das „Japhetische" um. Das heißt mit andern Worten: Man zerstörte die Sache, um den Namen zu erhalten. Auf dem Strome dieser Auflösung segelt unser Buch mit vollen Segeln.

Und zwar bereits im letzten Stadium. Die vorbereitenden Stadien haben das zum Zeichen, daß man auf dem

*) Der spätere Platonismus wollte mit Bedacht deßhalb Poeten und Philosophen mit einander einigen. *Μὴ τοίνυν ἔρῃ, πότερον κρεῖττον περὶ θεῶν διειλήφασι, ποιηταὶ ἢ φιλόσοφοι· ἀλλὰ σπουδὰς καὶ ἐκχειρίαν τοῖς ἐπιτηδεύμασι ποιησάμενος, ὡς περὶ μιᾶς καὶ ὁμοφώνου τέχνης σκόπει· κἂν γὰρ ποιητὴν καλῇς, φιλόσοφον λέγεις· κἂν φιλόσοφον καλῇς, ποιητὴν λέγεις.* Maxim. Tyr. dissert. X. 7.

Gebiete der Ethik wie der Methaphysik seine gesonderten Bahnen geht, aber den volksmäßigen Cultus daneben unangetastet stehen läßt. Hier aber werden bereits dem Cultus Bedeutungen und Beziehungen gegeben, die derselbe nach volksmäßigem Bewußtsein nirgend hatte und dem Volksgeist gemäß niemals erhalten konnte, ohne über allen volksthümlichen Bestand bodenlose Zerstörung hereinzuführen. Und dies um so mehr, als zugleich alle jene Früchte höherer, namentlich philosophischer Bildung, welche die Griechen nicht sowohl der Pflege ihres religiösen Cultus, als ihrer eminenten geistigen Naturbegabung dankten, wieder in Frage gestellt und jedenfalls als bedeutungslos für das allgemeine religiöse Bedürfniß dargestellt wurden.

Hierin vollzog sich freilich zugleich das allen jenen Religionen anhaftende Gericht, welche ihrer Natur nach unfähig sind, Object und Halt der gesammten, höheren Geistesthätigkeit des Menschen bleibend zu werden.

Also die leibhaften Götter des lichten Olymps mit ihrer Liebe und ihrem Haß, ihrem Zorn und ihrer Freundlichkeit gegen die Menschen mußten fallen, indem man zugleich das, was an ihnen und ihrem Cultus nicht haltbar schien, auf die Dämonen übertrug*). Alles, was die Götter dem Geschlecht der Sterblichen menschlich nahe gerückt hatte, fiel zugleich mit. Auch der dunkle Hintergrund des Verhängnisses, unter welchem die Götter mit den Menschen standen, fiel, ohne das Verhängniß zu brechen, das jetzt erst recht in den Vordergrund trat und unter dämonischem Walten das Geschlecht der Men-

*) Das war seit Plutarch ziemlich allgemein geworden. Auch den Defect, wie z. B. das Ausbleiben der Orakelsprüche, mußten die wandelbaren Dämonen decken. Anders freilich später Proclus. S. dessen λόγος περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτ. §. 4.

schen in die Fesseln der Materie schlug. Daß man die Beziehungen der Götter in lauter Liebe und Güte umwandelte, war eben so sehr wider das tiefere sittliche Bewußtsein und ein Kennzeichen der gesteigerten Schlaffheit und Weichlichkeit, wie es sich als wirkungslose Fiction erwies. Denn zwischen diese lieben, gütigen Götter trat das ganze Heer der Dämonen, welche die Vermittlung einerseits der Erweise der Gütigkeit, andererseits der Rache und Strafe übernahmen. Die pandämonische Welt lagerte sich wie ein Alp auf den Menschen und bildete zwischen ihm und dem polytheistischen Himmel eine Scheidewand, welche nur durch den Dämonencultus selbst übersteiglich wurde. Und über dem Allen thronte in kahler unerreichbarer Höhe jener speculative, intelligible Gott, den „Namen nicht nennen", für dessen Erkenntniß kaum das Wort zu finden und für dessen Anbetung kein Raum übrig war.

Was half es auch, ihn in der Form menschlicher Erkenntniß zu erkennen? Indem man eine richtige Ahnung hatte, daß solch Wissen allein nicht mit Gott einige und selig mache, verkehrte man sofort diese Wahrheit und schlug alle Arbeit des Erkennens mit der Vorstellung magischer Erleuchtung nieder. Das ganze ethisch-geistige Verhältniß zwischen dem Menschen und den höhern Wesen ging wie in einem chemischen Scheidungsproceß unter, in welchem sich die Götter dämonischer Agentien und Reagentien, und die Menschen geweihter, zum Theil sinn- und verstandloser Zeichen, Symbole, Worte und Formeln bedienten, um die Materie zu filtriren und zu reinigen, und als Niederschlag reinen Geist zu gewinnen. Dabei blieb die faule Grundwurzel alles Paganismus, der schlechte und unwahre Gegensatz von Materie und Geist, Leib und Seele*) unangetastet, ja sie wurde erst

*) S. 10) Anhang.

recht gepflegt. Denn selbst jene Vorstellung von sinnlich-leiblichen Gelüsten und Leidenschaften, an welchen man schuldhaft betheiligt sei, ließ sich consequent nicht festhalten. Einmal trat ja jene Berührung und Mischung von Materie und Geist nach göttlichem Willen unter dämonischer Vermittlung im Menschen ein, und weder im Niedersteigen der Seele in diese Welt der Materie noch in ihrer Loslösung und Rückkehr aus derselben liegt etwas wider das ewige göttliche Gesetz, weil Beides einander entspricht und jene Befreiung von dem Naturleben nur der Zweck des Eintritts in dasselbe ist*). Sodann wird zwar auf der andern Seite der Eintritt in diese Leiblichkeit nach orphischer Lehre**) wie eine vorzeitliche, schuldhafte That der Seele dargestellt; allein man fragt vergeblich, woher denn die Schuld der hiefür göttlich organisirten Seele komme und wie man sich eine Responsabilität für das zu denken habe, was in dieser Welt für die Seele höchstens die Gestalt des unfreiwilligen Leidens hat***). Denn wenn das Böse lediglich in dem Mangel der Materie d. h. in ihrem Mangel an entsprechender Receptivität für das Gött-

*) *Οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἐπιτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε* (sc. *ἐν τῷ λύεσθαι τὰ καταδεέστερα*), *ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν ὕστερον γιγνομένην ἱερουργίαν — —, οὔτε μεταβολή τις γίνεται διὰ τῆς τοιαύτης ἀναγωγῆς, οὔτε μάχονται αἱ κάθοδοι τῶν ψυχῶν καὶ αἱ ἄνοδοι. Ὥσπερ γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ πᾶν τόδε συνήρτηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις.* Sect. VIII. c. 8.

**) *Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα* (*σῶμα = σῆμα*) *ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν· τοῦτον δὴ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκονα.* Plat. Cratyl. p. 400. C.

***) Die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und deren

liche und Gute liegt, so liegt die Schuld nicht an der Seele, sondern an dem Gotte, welcher die Materialität (ὑλότης) aus seiner Wesenheit ausgeschieden hat *). Und wenn nun vollends der Mensch eine von dieser Materie unberührbare, göttliche Seele in sich trägt, so bleibt ihm jenes materielle Böse allezeit als ein fremdes gegenüber, das in sein eigentliches Seelenleben nimmermehr eingehen kann.

So ging mit den „guten Göttern" die Abstumpfung des Gewissens und die Entleerung des Begriffs des Bösen Hand in Hand**). Nur das eine mag vom Standpunkt des Verfassers aus gerühmt werden, daß mit dieser Vorstellung von dem vorzeitlichen Leben der Seele und dem Verhältniß von Materie und Leib zu ihr das Heidenthum in seinem festesten Bollwerk wider das Christenthum gestärkt wurde. Und doch versuchte später eine verstandlos gewordene Christenheit, wenn nicht immer beides, so doch die Lehre vom Leib und von der Materie, als einen ihr passenden Fund mehr oder weniger sich anzueignen und sich selbst hiemit zu paganisiren, ohne daß sie wußte, was sie that.

In einer andern Beziehung schien freilich diese Schrift das Wesen des Heidenthums in einer Weise verklären zu wollen, in welcher dem Selbstruhm antiker Größe nicht geringer Abbruch zu geschehen drohte. Denn in einem Umfange, wie nicht leicht anderswo, wird ja Alles, was gut und rühmenswerth, was Lob und Tugend heißt, auf göttliche Wirkung

---

Wandlungen hatte schon im Alterthum Spott und Tadel gefunden. Ὢν γὰρ μήτ' ἀνάμνησίς ἐστιν οὗ ποτε ἦμεν, μήτ' αἴσθησις εἰ καὶ τὸ σύνολον ἦμεν, τίς χάρις ταύτης τῆς ἀθανασίας; Athenae. deipnosoph. lib. XI. c. 117.

*) S. 11) Anhang.

**) S. 12) Anhang.

zurückgeführt. Aber schon in Einem wird dieser angebliche Vorzug zu einer Fratze, von der kaum möglich scheint, daß jemals, wie doch geschehen, Christen ein Gefallen daran finden konnten.

Es geschieht dies damit, daß mit der falschen Vergöttlichung der Seele der Unterschied göttlichen Einflusses und menschlichen Gefäßes, überkreatürlicher Thätigkeit und kreatürlicher Receptivität und Spontaneität verrückt und verwischt wird. „Vergottet" werden (θεοῦσθαι, ἀποθεοῦσθαι) nannte es der Neuplatonismus, wenig verschieden von dem, was eine spätere, sogenannt christliche, Mystik Eingottung nannte. Diese Vergottung schloß aber weiter die Geringschätzung aller irdischen Tüchtigkeit in sich, die man zwar noch als eine Art von Vorstufe gelten ließ, obwohl sie sich eigentlich verwerflicher Weise noch mit dem Niedrigen beschäftigte (κακία γὰρ τὸ τοῖς ὑστέροις συνεῖναι Porphyr. Sent. II. sent. 34.), während im Gegensatz zu den sogenannt politischen Tugenden die reinigenden Tugenden schlechthin blos den Charakter der Beschaulichkeit (αἱ πρὸς θεωρίαν), der that- und leidenlosen Beschauung des Göttlichen tragen*). Auf diesem Wege wird die Verähnlichung (ὁμοίωσις) mit Gott erzielt, die leid- und leidenschaftslose Stille der Einigung (ἕνωσις ἐν ἀπαθείᾳ). Aber sie blieb das esoterische Gut weniger Vollkommener. Die Uebrigen erhielten den Rath, die gewöhnlichen Zustände der Sterblichen nicht überspringen zu wollen. Diese Fiction erträumter, ihrer Natur nach nur Wenigen zugänglicher Vollendung hat auch recht eigentlich heidnisches Gepräge und tritt auf anderem Gebiete nur da ein, wo man verleugnet, was geschrieben steht: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir

*) In vermittelnder Weise, doch so, daß die Contemplation auch am höchsten gestellt wird, handelt hievon Maxim. Tyrius. Dissert. XXII.

uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns. Und wie gelangte man zu solcher Höhe? Auf dem Wege trunkenen Vergessens der Wirklichkeit, ohne Arbeit des Gedankens, ohne allen Ernst sittlichen Kampfes.

Die Magie der Cultusoperationen trat an dessen Stelle. Ihre mysteriösen Wirkungen und Wandlungen sollten herbeiführen, was der Mensch aus sich vergeblich erstrebte. Vor den bösen Dämonen war man sicher, wenn man sich nur vor theurgischen Fehlgriffen hütete und von den vorgeschriebenen, traditionellen Formen des Cultus und der Magie nicht abwich. Die Priester garantirten den Erfolg. Ging man die von ihnen vorgezeichnete Straße, so kam man durch leidentliches an sich Gewährenlassen über allen Streit von Geist und Fleisch und allen Mangel hinaus. Brauchte man irdisches Gut und Wohlsein, so halfen die Dämonen; war man arm an politischer Tugend, so citirte man Heroen; Träume verliehen Weisheit, Engel intellectuales Schauen — der Mensch hatte nichts zu thun, als verstandlose Formeln zu murmeln und Opfer zu bringen, dann stellten die Nothhelfer sich ein, wie man sie eben anrief und nöthig zu haben glaubte. Einer objectiven Versöhnung bedurfte es nicht. Kein Zorn der Götter lag auf den Menschen, nur der Mangel der Materie. Und diesen tilgten die Götter durch die von ihnen gebotenen Mittel der Reinigung. Alle scheinbare Objectivität der Gnade ging unter in dem Ziel subjectiver vermeintlicher Reinheit und Heiligung. Auch darin behauptete der spätere Paganismus seine Stellung wider das Christenthum, nur ungleich lügnerischer, als das antike, versöhnungsbedürftige Heidenthum. Wußte man doch sogar Gelüste, Worte und Thaten der Unzucht zu Heilmitteln und Reinigungsakten zu stempeln, die über dem gewöhnlichen Gesetz der Menschen

standen. Die Sublimation des unbefleckbaren Geistes emancipirte auch hier, wie überall, das Fleisch, und wußte die Mangelhaftigkeit der Materie erträglich zu machen. Aus diesem Quell floß bereits in der ersten Zeit des Christenthums, als die Berührung des neuen Lebens mit dem verwesenden Leichnam der heidnischen Welt noch am stärksten wirkte, die satanisch corrumpirteste Gestalt christlicher Art. Neben der Aftergeburt einer sogenannt tiefsinnigen, gnostischen Speculation stand das Gebot: Mißbrauche dein Fleisch*). Das Verbot: Du sollst dich nicht lassen gelüsten, erklärte man für lächerlich; die Lust und das Gelüsten galt als das eigentliche, über allem Gesetz und aller Sitte stehende Gebot Gottes, und alle göttliche wie menschliche Gerechtigkeit ging unter gegen den obersten Satz der gleichen Gemeinschaft (des Communismus) und der Gleichberechtigung Aller zum Genusse jeglichen Gutes**). Der Neuplatonismus zog diese

*) *Τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί* Lehre der Nikolaiten s. Clem. Strom. II. p. 411. III. p. 436. vgl. Irenae. adv. haeres. I. 26.

**) *Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ κοινωνία τις μετὰ ἰσότητος. — Ἡ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει. — — Τὴν ἐπιθυμίαν εὔτονον καὶ σφοδροτέραν ἐνεποίησε τοῖς ἄῤῥεσιν εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν, ἣν οὔτε νόμος, οὔτε ἔθος, οὔτε ἄλλο τι τῶν ὄντων ἀφανίσαι δύναται· Θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα. — Ὡς γελοῖον εἰρηκότος τοῦ νομοθετοῦ ῥῆμα τοῦτο ἀκουστέον· Οὐκ ἐπιθυμήσεις, πρὸς τὸ γελοιότερον εἰπεῖν· τῶν τοῦ πλησίον. Αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν ἐπιθυμίαν δοὺς, ὡς συνεχούσαν τὰ τῆς γενέσεως, ταύτην ἀφαιρεῖσθαι κελεύει, μηδενὸς αὐτὴν ἀφελῶν ζώου, τὸ δὲ· τῶν τοῦ πλησίον, γυναικὸς ἰδιότητα τὴν κοινωνίαν ἀναγκάζων, ἔτι γελοιότερον εἶπεν.* Epiphanes lib. de justitia fragm. ap. Clem. Strom. III. p. 428 sq. 430. Vgl. Ptolemaeus ep. ad Floram ap. Epiph. haeres. XXXIII. §. 39 sqq. und über diesen Brief Herm. Rossel gegen Stieren in Neander Kirch. Gesch. 3te Aufl. (v. J. 1856) Th. I. S. 240 fg. S. 13) Anhang.

Consequenz nicht. Er war nicht Abfall von der Wahrheit, sondern ein Versuch, den Irrthum und die Lüge zu verklären. Die Prostitution der Wahrheit aber und der Abfall von ihr überwindet die letzte Scham und scheut den äußersten Frevel nicht, heutigen Tags so wenig, als vor mehr denn tausend Jahren.

Gesetzt aber auch wir hätten in unserer Schrift, welche den Weg zur Reinigung und zur Gemeinschaft mit den Göttern zeigen will, jene Apologie unzüchtigen Wesens nur als einen verzweifelten Nothbehelf zur Rettung bestehender Cultusformen anzusehen, welche Höhe der Vollendung wird uns denn, auch nur verglichen mit den besten Zeiten des Hellenenthums, hier dargeboten und empfohlen? Der Drang der Forschung, der Reiz männlicher Thatkraft, die Idealität poetischer Anschauung geht zu Grunde in dem stupidesten Aberglauben. Gerstengraupen-Orakel und pythische Weissagung steht so ziemlich auf gleicher Linie. Für den Bedarf des gewöhnlichen Lebens wird der Fromme auf Dämonen verwiesen, von welchen er selbst nicht recht wissen soll, ob sie guter oder böser Art sind. Und kommt er in höchster Stufe mit den Göttern in Berührung, so sind die Krämpfe der Verzückung das Ideal seiner Vollendung. Er kommt nie heraus aus den Banden des sinnlichsten Materialismus; aber eben diese Zustände werden verklärt und vergöttlicht. Streift man den mythischen Nimbus und die Personification der Naturgewalten ab, so geht eigentlich die ganze Lehre darin auf, den Gott in der Welt und in der Materie finden zu lernen. Der Verfasser will durchaus nicht Wort haben, daß die Aegypter alles auf natürliche, physische Ursachen zurückführten (Sect. VIII. c. 5.). Aber er selbst thut eigentlich nichts anderes, als daß er natürliche, physische Zustände und Ursachen in dämonische

und göttliche umsetzt. Seine ganze Dämonenlehre ist fast in allen ihren Theilen nichts, als Personification der Naturgewalten. Auch da, wo er einen ihm eigentlich fremden Stoff, wie die Engel und Erzengel, in den Kreis seiner Phantasie aufnimmt, kann er es nicht lassen, wenigstens ihrer Erscheinung einen physikalischen Charakter aufzudrücken. Denn wenn Erzengel erscheinen, so entstehen, wie bei der Erscheinung von Heroen, partiale Erderschütterungen (Sect. II. cc. 5. u. 8.), und auf die Temperatur der Luft wirken die erscheinenden Engel ein (II., 8.). Und mögen immerhin jene Wesen, die geistige Güter darreichen, von den Vermittlern irdischer Gaben unterschieden werden, so kommt man ja zur Gemeinschaft der ersten nicht, es sei denn unter vorgängiger Befassung mit den letzten. So geht überall der Weg durch das Fleisch zum Geist, durch die Materialität zur Immaterialität, durch die Dämonen zu den Göttern, durch kosmische, nicht politische, Weltversenkung zur Versenkung in Gott. Und dies Alles unter der Hülle fabelhaften und superstitiösen Apparates.

Dies war nur die unausbleibliche Reaction gegen die vorausgegangene, heidnisch-rationalistische Aufklärung und Verneinung. Das Griechenthum hatte damals nicht minder, als die heutige Christenheit, den Tag heller Aufklärung hinter sich*). Die Götter hatten den Atomen weichen müßen, der Zufall oder die Nothwendigkeit regierte die Welt; der Mensch vergötterte seinen Geist oder sein Fleisch, oder ließ es sich

*) Gegen die Auflösung der Mythen in Geschichten von Regenten und Helden (Euemerus), gegen die Umwandlung göttlicher Kräfte in Naturgewalten, gegen die Stoa, gegen Epikur's und Demokrit's Lehre u. s. w. ist der ganze Kampf Plutarch's gerichtet.

auch gefallen, wie das Thier zu leben, nur daß er sich daneben fragte, ob nicht das Thier in vielen Dingen geschei-ter und sittlicher sei, als er selbst. Zur Erheiterung legte man sich auf das Studium der Thiersprachenkunde, und der-selbe Porphyrius, welcher gegen den Glauben der Christen fünfzehn Bücher schrieb, und am Cultus seiner Götter irre wurde, verwies den Bezweiflern der Vogelsprachenkennerschaft „die uns angeborne Leidenschaft des Unglaubens“ (de ab-stin. III. 4.). Aber der Unglaube war seiner Leerheit und Fadheit müde geworden. Den Glauben an die Wahr-heit in Christo mit ihrem zermalmenden, sittlichen Ernst scheute man in gleicher Weise. So griff man in desperater Leidenschaft zum Aberglauben in jeglicher Gestalt, um die blasirten Seelen mit irgend einem Reizmittel wieder zu be-leben, das wenigstens den ungefähren Geschmack des Glau-bens hatte. Man glaubte an die Weissagung aufgehängter, schwingender Ringe, die an metallene Buchstaben schlugen*). Man ließ Hähne laufen, um mittelst Waizenkörner Orakel von Buchstaben wegzupicken, die man in den Sand gezeichnet hatte**). Man ließ Tische weissagen, die man mit einem Schreibapparat versehen (*συλλογῇ γραμμάτων καθ' ἕκαστον στοιχεῖον ὑπὸ μηχανῆς τοῦ τρίποδος καὶ τῆς μαντείας σημαινομένων*) und magisch präparirt hatte***). Und

*) Ammian. Marcell. XXIX. c. 1. p. 384.

**) Ueber diese *ἀλεκτοροµαντεία* vgl. z. B. Cedren historiar. compend. T. I. p. 848. ed. Bonn. 1838. Verschieden von tripudium.

***) Mensae divinantes Tertull. apolog. c. 23. S. die Erzählung bei Sozomenus Hist. Eccl. VI. 35. Jene drei Formen der Mantik werden von den Verschiedenen einer Geschichte zu Grunde gelegt. Es scheint das indirect ein Beweis zu sein, daß eben diese Formen da-mals häufig vorkamen. Die Liebhaber des bloßen Tischrückens

wer höher hinauf wollte, war mit dem Verfasser unserer Schrift bedacht, Götter, Erzengel und Engel, Archonten, Heroen, schmutzigfeurige Dämonen, ungeborne und abgeschiedene Seelen, wenn nicht gleich die ganze Weltseele selbst, zu citiren und leibhaftig zu schauen. In solcher Nacht ging das Irrlicht heidnischen Glaubens bei dem begabtesten aller geschichtlichen Culturvölker unter. Und eine Nacht noch ganz anderer Art wird über jene Völker kommen, welche die Finsterniß lieber haben, als das wahre Licht. Das Geschlecht dieser Tage ist wieder, wie in der Zeit vor der ersten französischen Revolution, auf dem besten Wege dahin. Discite justitiam moniti et non temnere divos. Diejenigen aber, welche blos von der Schöne des antiken Heidenthums etwas wissen, mögen auch die Wüstenei seiner Ausgänge beherzigen lernen. Nicht eine fremde Macht zerstörte dasselbe. Es war längst vorher der Zerstörung anheimgefallen. Und zwar nicht durch Abfall von sich selbst, sondern durch die Consequenz seines Princips oder seiner innern, unlösbaren Widersprüche.

---

können sich am „Tischaufgehenlassen" der Juden nach dem „jüdischen Theriak" Hannover 1615 und der Erzählung in dem Briefe Christ. Arnold's an Joh. Christ. Wagenseil vom J. 1674 genügen lassen. S. 14) Anhang.

Anhang.

1) Zu S. 23. Ueber den der Emanationstheorie eigenthümlichen Lehrsatz von der Rückkehr alles Ausgegangenen zu seinem Ursprung mag man auch den letzten Neuplatoniker, Damascius, vergleichen, und zwar um so mehr, weil er auf den nicht griechischen Quell dieser Anschauung hinweist. Nach ihm kehrt in dem Verhältniß dessen, was wir das Gewordene und Geschöpfliche nennen, nur ein Proceß wieder, der auch dem obersten dreifachen Grunde alles Seins eigen ist. *Τρία ταῦτα λέγομεν ἐφεξῆς ἀλλήλοις· μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφήν.* Quaest. de prim. principiis c. 74. *Ἡ δὲ ἐπιστροφὴ σύστασίς ἐστι καὶ περιγραφὴ τοῦ τρίτου καθ' αὑτὸ θεωρούμενον, οὔτε ὡς μένοντος οὔτε ὡς προϊόντος, μᾶλλον δὲ ἕνωσίς ἐστι τῶν δυοῖν στοιχείων εἰς ἄλληλα καὶ ἐπιστροφὴ τοῦ προοδικοῦ εἰς τὸ μόνιμον, καθ' ἣν ἡ κρᾶσις τῶν δύο στοιχείων, καθ' ἣν κρᾶσιν ὁ χαρακτὴρ ἐπιγίνεται καὶ τὸ εἶδος τοῦ τρίτου.* c. 76. Später verweist er hiefür auf die *Χαλδαϊκαὶ τριάδες* (die erste *τρ.* ist *πατὴρ, δύναμις, νοῦς*.). c. 84. p. 241. c. 85. p. 243. c. 122. p. 379. sq.

Für die *πρώτη τριὰς τῶν νοητῶν* beruft sich Damascius ausdrücklich auf Jamblich und dessen 10. Buch der *χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (c. 43 p. 115.).

Während er nun wiederholt eine untergeordnete Differenz hinsichtlich der Lehre vom Verhältniß der *δύο ἀρχαί* zur *μία πρώτη* zwischen ihm und Jamblich bespricht (c. 47. p. 125. sq. c. 48. p. 131. cc. 50. 51. pp. 134—36.), ist es für die angebliche Urheberschaft unserer Schrift durch Jamblich jedenfalls beachtenswerth, daß sich in ihr von jenem *τρίτον* gar nichts findet. Daß Damascius für die Lehre des: *πάντα ἀναδραμεῖν πρὸς τὴν κοινὴν πάντων ἀρχήν* sich c. 38.

p. 106. auf Jamblich beruft, paßt zwar auch zu unserer Schrift, beweist aber nichts, als deren neuplatonischen Charakter im Allgemeinen. Dasselbe gilt von seiner Berufung auf Jamblich für die ἐλλάμψεις der πολλοὶ θεοὶ ἀπὸ τοῦ μόνου θεοῦ c. 100. p. 314. ed. Kopp. Die Eigenthümlichkeit der Schrift de mysteriis, weniger hinsichtlich der ἐπιστροφή im Allgemeinen, als in ihrer Rückbeziehung auf die ersten Ursachen, dürfte auch im Vergleich mit Plotinus über die ἐπιστροφή des δεύτερον, des νοῦς, zum πρῶτον, dem ἓν μόνον darthun (Ennead. VI. 9, 2.).

Diesen Satz von der im göttlichen Wesen der Seele*) begründeten Naturnothwendigkeit der Rückkehr der Seele zu Gott griffen, wie schon zu S. 14. bemerkt wurde, die ältesten christlichen Lehrer als ein Hauptbollwerk des sublimirten Paganismus an. Es fühlten das mit Recht auch Solche wie z. B. Arnobius heraus, welchen eine tiefere christliche Erkenntniß eben nicht beizulegen ist. Aber er bleibt dabei, daß zwischen dem, was Christus über die Seele erschlossen habe, und dem, was die Platoniker lehren, der tiefgreifendste Unterschied bestehe. Er hebt mit aller Entschiedenheit das ethische Moment, die Hoffart und Selbstüberschätzung hervor, welche der platonischen Seelenlehre zu Grunde liege. Wir heben nur einige Sätze der, namentlich in seinem lib. II. adv. gentes niedergelegten, Bekämpfung der Platoniker beispielsweise hervor. „Hört doch auf", sagt er (lib. II. p. 37. ed. Elmenh.) „den Menschen den ersten Ordnungen beizuzählen, da er „nach der Classen- und Kopfschätzung doch nur ein Proletarier ist." „Ihr", so redet er die Platoniker an (lib. II. p. 39.), „sucht das Heil „eurer Seelen in euch selbst und meint, ihr werdet Götter kraft eige„nen, eingebornen Dranges. Wir dagegen versprechen uns nichts von „unserer Schwachheit und finden beim Blick auf unsere Natur, daß „sie keine Kraft habe, und bei jeglichem Streit der Dinge von ihren

*) Es muß aber beständig festgehalten werden, daß das bei dem strictен Neuplatoniker nur von der einen Seele des Menschen gilt. Der zweite Hauptsatz lautet bei Proklus: aliam quidem esse animam separabilem a corpore et devenientem in hunc mortalem locum desuper aliunde a Diis: aliam autem esse, quae in corporibus, consistentem et inseparabilem a subjectis. cet. De provident. et fato cet. ad Theodorum mechanicum Fabric. bibl. gr. ed. Harl. T. IX. p. 374.

„Leidenschaften überwältigt werde. Ihr meint, es wüchsen euch, so„bald nur die Banden eurer Glieder gelöst seien, Flügel an, um gen „Himmel zu fahren und zu den Sternen zu flattern. Wir fürchten „uns vor solcher Keckheit und glauben nicht, es stehe in unserer Macht, „zu den himmlischen Wohnsitzen zu gelangen, zumal da uns selbst das „ungewiß ist, ob wir werth sind, das Leben zu erlangen und vom „Gesetz der Sterblichkeit frei zu werden. Ihr setzt voraus, ihr könn„tet von selbst in des Herrn Haus wie in euer Eigenthum zurückkeh„ren, ohne daß irgend einer es euch wehrte. Wir dagegen hoffen „weder, es könne das ohne den Herrn aller Dinge geschehen, noch „glauben wir, man dürfe irgend einem Menschen solche Macht und „Bevollmächtigung beilegen." Auf Christi Verheißung, führt er nachher aus, und auf nichts Anderem stehe der Christen Gewißheit über die Unsterblichkeit der an sich nicht unsterblichen Seele. Der Wahrheit dieser Bemerkungen thut der Irrthum, welchen Arnobius über den Ursprung der Seelen hegt, ebensowenig Eintrag, als der Irrthum Tatian's über das Geschick der Seelen zwischen dem Tode des Menschen und seiner Auferstehung seine Lehre von der an sich sterblichen Seele unrichtig macht. Aber diese Irrthümer waren Anlaß, daß man später die Berechtigung des Kampfes gegen die Platoniker übersah und gering achtete. Sonst galt selbst von den Engeln auch in späterer Zeit der Satz: *Ἄγγελοι δὲ, εἰ καὶ ἀθάνατοι, ἀλλ' οὐ φύσει, χάριτι δέ*, nach dem obersten Satz: *Μόνος ὁ θεὸς ἔχει ἀθανασίαν, ὅτι ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ἀθανασία* u. s. w. wie wir bei Athanasius u. A. lesen.

Beiläufig mag hier noch bemerkt werden, daß die neuplatonische Lehre von der *ἐπιστροφή* nicht blos in Bezug auf die Seele, sondern auch auf *τὰ ἄψυχα σώματα* noch bei christlichen Theologen wie Mich. Psellus *διδασκαλία παντοδαπή* c. 74. ganz harmlos festgehalten wird. Vollständig aber findet sich die Lehre von der doppelten Seele, der *θεῖα ψυχή* und der *ὑλικὴ ψυχή, σῶμα οὖσα τῆς θείας ψυχῆς* bei den Gnostikern vgl. z. B. Theodot. ecl. 52.

2) Zu S. 31. Daß mit der Bemerkung Plutarchs und namentlich den Auseinandersetzungen unserer Schrift der Volksglaube an die Bedeutung und Wirksamkeit der Götterbilder nicht in der Wurzel angegriffen, sondern in anderer Weise nur bestärkt wurde, dürfte so ziemlich einleuchten. Uebrigens ist es nicht uninteressant, hier nebenbei ein paar Züge zu erwähnen, welche die damalige Anschauungsweise bezeichnen

und unwillkürlich an Gegenwärtiges erinnern. Der eine Zug thut der Vorstellung von der ästhetischen Wirkung vollendeter Kunstwerke auf das Volk ziemlichen Abbruch. Es ist nur zu glaubhaft (vgl. Pausan. VIII. 31.), was Porphyrius berichtet, daß eben gerade diese Kunstwerke das Volk geringer geachtet habe. Die alten Bilder, wenn auch kunstlos gefertigt, habe man für göttlich gehalten. Die neuen, kunstvollen, habe man zwar bewundert*), sie seien aber weniger im Geruch der Göttlichkeit gestanden (*θεοῦ δὲ δόξαν ἧττον ἔχειν*. De abst. II., 18.). Der andere Zug ist als Erzählung desselben Porphyrius, der sonst als Zweifler sich hervorthut, nicht minder charakteristisch. Es verdrießt ihn gar nicht, dem Barbesanes nachzuerzählen, daß die Götter die Heiligkeit und Verwandtschaft ihrer Statuen mit ihnen selbst mitunter durch sehr materielle Mirakel dargethan hätten.

So sei in Indien aus einer Statue, als sie ein König verletzte, alsobald Blut geflossen (fragm. de Styge p. 284. ed. Luc. Holsten**). Es ist sehr fraglich, ob der Verfaßer unserer Schrift nicht auch dafür sofort eine Erklärung in Bereitschaft gehabt hätte, bei welcher trotzdem nicht von einer dem Bilde local innewohnenden Gottheit die Rede gewesen wäre. Was übrigens als Lehre des Hermes von den Götterbildern galt, hebt schon Augustin (de civit. Dei VIII. 23) auszugsweise folgendermaßen hervor:

Dominus, inquit, et pater, vel quod est summum, Deus, ut effector est deorum coelestium, ita homo est factor deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti. Et paulo post: Ita humanitas, inquit, semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat,

---

*) Vgl. den Bericht über Dädalus *κατὰ τὴν φιλοτεχνίαν θαυμαζόμενος* bei Diod. Sic. IV. 76. Wer übrigens sich für die spät noch nachwirkende Kunstbegeisterung in Bezug auf die Bildwerke des Alterthums nach Belegen umsieht, der vergleiche doch auch aus dem 13. Jahrhundert den ingrimmigen Bericht des Nicetas Acominatus über die Zerstörung der Kunstwerke in Konstantinopel durch die Lateiner. (Fabric. bibl. gr. T. V. p. 405 sqq.)

**) Vgl. über schwitzende, weinende und andere Zeichen gebende Götterbilder Naegelsbach der griech. Volksglaube u. s. w. S. 170. Augustin. de civ. Dei III., 11.

ut sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret. Hic cum Asclepius, ad quem maxime loquebatur, ei respondisset atque dixisset: Statuas dicis, o Trismegiste? tum vero ille: Statuas, inquit, o Asclepi, — — animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias, ea, quae forte vates omnis ignoret, in multis et variis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.

Im Gegensatz zu dem hier hervorgehobenen menschlichen Ursprung der Götterbilder redete der Volksglaube auch von Bildern, die vom Himmel herabgefallen seien. Vgl. Etym. magn. s. v. *Παλλάδιον. Παλλάδια ἐκάλουν, ὡς λέγει Φερεκύδης, τὰ βαλλόμενα εἰς γῆν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀγάλματα.* Dion. Hal. 2., 66. Wetst. zu *το διοπετές* Act. 19., 35.

3) Zu S. 36. Die spätere Ausbildung und Umbildung der Lehre von den Dämonen in der antiken Welt bedarf sowohl in Bezug auf sich selbst, als im Vergleich mit der Lehre der Schrift A. und N. Testamentes einer erneuten und umsichtigen Prüfung. Die innern Schwankungen und Verschiedenheiten in der Darstellung der späteren griechischen Schulen sind nicht minder lehrreich, als die durchgängige und wesentliche Verschiedenheit der zu Grunde liegenden traditionellen Anschauungen von den Aussagen und Andeutungen der heiligen Schrift. Man hat hier viel zu rasch von ähnlichen oder gleichen Namen und Einzelbestimmungen auf eine Identität der Sache selbst geschlossen. Die Frage zu erschöpfen, fehlt es hier an Raum und Gelegenheit. Nur Einiges mag hier beispielweise aus solchen Schriften nachgetragen werden, welche der Zeit nach dem Buche de mysteriis vorangingen und sonst der Richtung nach schulverwandt erscheinen. Nichts ist z. B. heterogener als die Anschauung des Platonikers Maximus Tyrius und die der Schrift de mysteriis. Jener bringt, wie schon oben gesagt, alle Dämonen unter die Gesammtvorstellung von Seelen, die aus ihrem Leibe geschieden*). Von da aus reducirt sich ihm die ganze

*) Ich finde nicht, wie Chr. Elsperger in dem höchst schätzenswerthen Progamm: Beiträge zur innern Geschichte der letzten Periode des antiken Polytheismus Ansb. 1856. S. 13., bei Maximus andere Dä-

Wechselbeziehung zwischen Dämonen und Menschen auf jene Theilnahme, wie sie bei Solchen natürlich scheint, die sich vom Ziele der Vollendung aus an die noch nicht vollendeten, ihnen verwandten Seelen auf Erden erinnern. Die Trauer über das frühere Leben und die Freude am gegenwärtigen wird zur Sympathie mit den Seelen, die noch auf Erden verkehren, und wirkt das Verlangen zu menschenfreundlicher Gemeinschaft und Handreichung. So geschieht es denn, und zwar auch nach göttlicher Anordnung, daß jenes zwar unsterbliche, aber noch mitleidende Geschlecht (im Gegensatz zu θεὸς ἀθάνατος καὶ ἀπαθής) zur Erde niedersteigt und an allem, was menschliche Natur, Geschick, Entschluß und Arbeit heißt, wirksam theilnimmt, die Guten unterstützt, diejenigen rächt, die Unrecht leiden, und die straft, welche Unrecht thun. Sie bilden zwischen den der Sympathie unfähigen Göttern und den Menschen ein nothwendiges ergänzendes Mittelglied, welches vom Menschengeschlecht selbst aus seinem eigenen Schooße erzeugt wird (s. dissert. XV.). Völlig verschieden hievon, wenn auch nach einer Seite hin verwandt, ist die Darstellung bei Plutarch.

Auf der einen Seite ist das Dämonenthum eine Sproße auf der Stufenleiter der Verklärung, welcher Menschen theilhaftig werden können, indem ihre Seelen zuerst zur Würde von Heroen, dann zu der von Dämonen, und in höchster Vollendung zu der von Göttern selbst, und zwar nicht etwa durch Dekrete der Menschen, sondern recht eigentlich und in Wahrheit erhöht werden (Romul. p. 143. sq. opp. Vol. I. de oracc. defect. p. 634. Vol. VII.). Andererseits bilden die Dämonen ein eigenes, zwischen Menschen und Göttern stehendes Geschlecht, mächtigerer Natur als die Menschen, aber, wie diese, nicht rein göttlicher Natur, sondern mit seelischer Art und leiblicher Empfindung begabt, von deren Einflüßen in Lust und Schmerz und den damit zusammenhängenden Leidenschaften mehr oder weniger gestört, und so-

---

monen als eben die, welche aus den Seelen Abgeschiedener hervorgehen. Denn das gemeinsame Kennzeichen aller Dämonen ist das ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές. Hierin liegt die Fähigkeit ihrer Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen (diss. XIV.). Die Verbindung aber dieser beiden entgegengesetzten Eigenschaften wird eben in der dissert. XV. bei allen Dämonen daraus erklärt, daß sie früher Menschen waren. — Uebrigens bedauere ich, das obengenannte Programm erst nach Vollendung dieser Schrift kennen gelernt zu haben.

nach in Bezug auf Tugend oder Untugend verschieden, wie die Menschen, und nicht minder verschieden in Bezug auf ihr Geschick, das eben so sehr in Bestrafung zum Untergang, als in Reinigung zur Verklärung bestehen kann (Vgl. De Isid. et Osir. p. 423. sqq. de oracc. defectu p. 649. sqq. opp. Vol. VII. de facie in orbe lunae p. 722. sq. opp. Vol. IX.). Zu diesen gehören jene großen und gewaltigen aber finstern Naturen, welche im Umkreis der Erde herrschen, an den Schlägen, Wehklagen, Fasten, Drohworten, unzüchtigen Reden und Menschenopfern gewißer Feste ihr Vergnügen haben und nur durch diese von Schadenthun sich abhalten laßen (de Isid. et Osir. p. 425. de oracc. defectu p. 543), während sie selbst bei ihrer Bestrafung und ihrem Untergang Winde und Stürme erregen und die Luft mit Pestdünsten erfüllen (de oracc. defectu p. 653.). Die guten dagegen sind Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, bringen der Menschen Gebete und Bitten vor die Götter, und von diesen aus Orakel und gute Gaben an die Menschen (de Isid. et Osir. p. 425) *).

Das ist die Lehre, für welche sich Plutarch auf hellenische Autoritäten wie Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus beruft. Ihr zufolge ist das Dämonengeschlecht mit seinem Thun und Geschick nur eine Wiederholung menschlichen Geschicks und Thuns in vergrößertem, der größeren Machtbegabung entsprechenden, Maßstabe. Für die Existenz derselben wird kein anderer Grund von Plutarch angegeben, als daß man Gott nicht zu den menschlichen Dingen herabziehen, ihn nicht bei Weissagungen, Opfern und Orgien selbstthätig gegenwärtig vorstellen dürfe (de oracc. def. p. 641), sondern daß man den Verkehr zwischen Göttern und Menschen durch Mittelglieder bedingt zu denken habe, auf deren Unterscheidung als gute und böse Dämonen **)

*) Anderwärts theilen sich in die *πρόνοια* der höchste Gott, die himmlischen Götter und *οἱ περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποι.* De fato p. 263. opp. Vol. VIII. Ueber ihre Wirkungsweise de gen. Socr. p. 328. 330. opp. Vol. VIII.

**) Die vorherrschende Beziehung des Wortes auf böse Gewalten erhellt aus der Frage und Antwort in Plutarchs sept. sap. conviv. p. 580. opp. Vol. VI.: *Τί βλαβερώτατον; δαίμων* (wenn anders die Schrift von Plutarch ist.).

mehr die Verschiedenheit anständiger und unanständiger, unbedenklicher und bedenklicher Cultusformen geführt zu haben scheint, als daß umgekehrt die Annahme böser Dämonen zu einem besondern Cultus derselben als solcher geführt hätte. Die spätere Zeit legte sich die Mißlichkeiten im Cultus, die ihr zum Bewußtsein gekommen waren, mittelst der Erfindung bösen dämonischen Ursprungs und dämonischer Beziehung zurecht. Ursprünglich aber galt der Cultus angeblichen Göttern, nicht Dämonen. Deutlich tritt das bei Porphyrius in seiner Polemik gegen die blutigen Thieropfer hervor. Sie können als solche nur von bösen Dämonen begehrt und hingenommen werden. Indem er aber nun der Ungewißheit über die Natur der bösen und guten Dämonen ein Ende machen will, bestimmt er ihren Unterschied nach Kennzeichen einer so zu sagen physikalischen Wirksamkeit, wie sie uns auch, nur modificirt und in das Unbestimmtere verlaufend, in der Schrift de mysteriis begegnet. Alle Dämonen zusammen sind Seelen, der Weltseele entflossen. Alle insgesammt stehen großen Theilen der Welt unterhalb des Mondes vor. Sie haben ihre Gewalt über einen sie umgebenden Geist (πνεῦμα). Regieren sie diesen vernunftgemäß und zum Nutzen der ihnen untergebenen Wesen, seien dies bestimmte Thiere oder bestimmte Früchte, so sind es gute Dämonen. Sie bringen dann Regen, mäßigen Wind, schönes Wetter, günstige Jahreszeit u. dgl. Sie lehren auch Musik, wie alle gute Kunst, Heilkunde, Gymnastik. Sie reichen überhaupt nur Nützliches dar und sind entfernt davon, Schaden zu stiften. Dahin gehören auch die Platonischen προφητεύοντες, die Vermittler unserer Gebete und göttlicher Ermahnungen und Winke durch Weissagung. Diejenigen Seelen aber, welche den ihnen beigegebenen Geist nicht regieren, sondern von ihm, zumeist regiert, und überwältigt und gewaltsam hierhin und dorthin getrieben werden, wenn sich der Zorn und die Begierde dieses Geistes regt, das sind die bösen Dämonen. Sie sind es, welche Pest, Unfruchtbarkeit, Erdbeben, Trockenheit und ähnliche Uebel bringen. Beiderlei Dämonen sind an sich unsichtbar und nicht sinnenfällig. Denn sie haben keinen festgestalteten Leib und nicht einerlei Gestalt, sondern verschiedene Erscheinungsweisen. Die Gestalten, die sie ihrem Geist aufprägen, sind bald sichtbar, bald unsichtbar; die bösen Dämonen wechseln zuweilen dieselben. Der Geist selbst, als etwas Körperliches, ist leidentlicher und vergänglicher Art, und obwohl er von den Seelen also gebunden wird, daß seine Gestalt längere Zeit bleibt, ist er doch nicht ewig. Denn es

gehen beständig Ausflüsse von ihm aus, wie er denn auch wiederum Nahrung empfängt.

An der Symmetrie aber erkennt man den Geist der guten Dämonen, wie die Leiber, in welchen sie erscheinen. Die Geister der bösen Dämonen dagegen sind unsymmetrischer und maßloser Art, weßhalb sie auch mehr nach ihren Gelüsten in dem die Erde umgebenden Raum walten. Und es gibt nichts Schlimmes, was sie nicht zu thun versuchten. Denn sie haben einen gewaltthätigen und trügerischen Sinn, welcher der Hut besserer Dämonen baar ist, kommen häufig mit großer und plötzlicher List, suchen bald ihre Anläufe zu verhehlen, bald üben sie offene Gewalt. Von ihnen rühren deßhalb schwere Leiden her, und mit der Heilung, die von den beßern Dämonen kommt, geht es langsam. Dazu geben sie sich den Anschein, als kämen von ihnen jene Güter, welche die guten Dämonen bringen, und suchen so sich von der Schuld loszumachen und ihr Unrecht mit List zu verbergen. Ja sie bewegen uns zu Gebeten und Opfern, als wären die guten Götter erzürnt, und bringen den höchsten Gott in Verdacht, alles um und um zu stürzen. Und diesen Wahn theile nicht blos der Pöbel, sondern auch etliche von den Philosophen. Alles aber, was schädlich sey, komme von den dem gütigen und wohlthätigen Gott entgegengesetzten Wesen. Freilich ist dem dämonischen Einfluß nicht zu entgehen. Denn Alles, was sinnlicher Leib heißt, trägt die Ausflüße der materiellen Dämonen an sich, sammt der dem Fleisch und Blut eigenen Unreinigkeit. Um dieser Aehnlichkeit und Verwandtschaft willen gesellt sich uns diese Macht freundschaftlich zu (Porph. de abstin. II., 38. 39. 40. 46.).

Die angeführten Aussagen mögen genügen, um darzuthun, zwischen welchen ganz entgegengesetzten Meinungen und Voraussetzungen die Dämonenlehre in der unserer Schrift nächst vorangehenden, späteren Zeit hin und her schwankte. Sie werden zugleich auch erweisen, wie verkehrt es ist, zu erwarten, als könne sich bei jenen Schulen etwas finden, was der Lehre der Schrift von den Engeln, dem Versucher u. s. w. wesensverwandt wäre. Es fehlen dazu alle Voraussetzungen und Grundbedingungen. Denn die Anschauung von Gott, von der Welt, von dem Bösen, von der Materie ist eine durch und durch verschiedene, ja entgegengesetzte. Mit ihr aber hängt genau die Lehre von den Dämonen zusammen, so verschiedenartig sie sich gestalten mag. Was übrigens die bei den spätern Neuplatonikern vorherrschende phy-

sikalisch-materielle Bedeutung der Dämonen betrifft, so mögen hier noch die Verse aus des Proclus hymn. in solem angeführt werden, wo es V. 27. sqq. heißt:

Λειμαίνουσι δὲ σεῖο θοῆς μάστιγος ἀπειλὴν
Δαίμονες, ἀνθρώπων δηλήμονες, ἀγριόθυμοις
Ψυχαῖς ἠμετέραις δυεραῖς κακὰ προσυννέοντες,
Ὄφρ᾽ αἰεὶ κατὰ λαῖτμα βαρυσμαράγου βιότοιο
Σώματος ὀτλεύωσιν ὑπὸ ζυγόδεσμα ποθοῦντες,
Ὑψιτενοῦς δὲ λάθοιντο πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς.

Daß wir in den hier angeführten Aussagen kein reines Bild der in den spätern Zeiten herrschenden Volksvorstellung von den guten und bösen Dämonen haben, bedarf kaum hervorgehoben zu werden. Was aber und wie viel hievon noch auf altem traditionellen Volksglauben ruht, scheint theils an sich, theils nach dem alle möglichen Elemente mischenden Ekleticismus dieser Periode sehr schwer bestimmbar. Ich möchte wissen, ob nicht die genetrix et mater superstitionis Etruria, wie sie Arnobius (adv. gent. lib. VII. p. 137. ed. Elmenh.) nennt, auch auf den hier in Betracht kommenden Gebieten später nachgewirkt hat, obwohl das noch im vierten und fünften Jahrhundert geltende Ansehen der etruskischen aruspices (s. Ammian. Marcellin. XXV. 2, 7. Zosim. Histor. V. 41. u. vgl. George Dennis die Städte und Begräbnißplätze Etruriens Abth. I. Einl. S. XV. Abth. II. S. 402 sqq.) die Frage hinsichtlich der Dämonen nicht unmittelbar berührt*), geschweige denn als gerechtfertigt erhärtet. Aber ich kann nicht verschweigen, daß mir das Etruskische Element als ein beachtenswerthes, spät noch fortwirkendes Bindeglied zwischen Morgenland und Abendland erscheint, obwohl geschichtlich dessen Natur und Verzweigung schwer nachweisbar, und von einer Einwirkung auf die ursprünglich römische, geschweige denn die griechische, Mythenbildung und religiöse Tradition gar nicht zu reden sein wird.

Dagegen darf als eine völlig unhistorische Verkehrtheit gerügt werden, wenn nicht blos Gale in seinen Anmerkungen zu der Schrift über die Mysterien, sondern auch Spätere bis auf unser Jahrhundert herab sich für das Verständniß der neuplatonischen Dämonenlehre oder auch nur zur Parallele auf das Buch des christlichen Theologen Mi-

*) Obwohl eben die aruspices es auch sind, welchen die dii invocati parent et suis acciti nominibus veniunt. Arnob. lib. IV. p. 79.

chael Psellus περὶ δαιμόνων ἐνεργείας cet. berufen haben. Soll man nicht annehmen, daß Etliche der Späteren blos herkömmlichen Citaten folgten, ohne die Schrift selbst gelesen zu haben, so bleibt die Sache rein unbegreiflich. Denn so gewiß es auch aus andern Schriften des Psellus ist, daß er bona fide neuplatonische Lehrsätze mit ganz heterogenen Lehren mischte; so gewiß es ist, daß er auch in dem eben angeführten Buch Aussagen des Buches de mysteriis wie anderer Neuplatoniker entweder direct anführt oder im Sinne hat, so gewiß ist auf der andern Seite, daß die vierundzwanzig Kapitel dieser kleinen Schrift zu allem eher führen, als zu einem Verständniß der neuplatonischen Dämonenlehre. Diese Schrift des Psellus ist — um mich eines von Göthe nobilitirten Ausdruckes zu bedienen — ein wahrer „Mansch" verschiedenster Meinungen und Abergläubigkeiten, in welchem Schrift und Heidenthum, Kirchenväter und Vorsteher „fremder Superstition", spätere Volksvorstellungen und antike Schulmeinungen rundum gehen. Für die Zeit, in welcher der Verfasser dieser Schrift schrieb, und für gewiße Kreise und Richtungen dieser Zeit, sowie zur Geschichte des in der Christenheit fortgepflanzten heidnischen Aberglaubens ist das Buch ganz lehrreich. Aber für alles eher, als für das Verständniß der Neuplatoniker. Denn eine bloße Repetition vereinzelter, neuplatonischer Sätze und Aussagen in theilweise ganz fremdartiger Umgebung hilft doch wahrlich nichts zum Verständniß des ursprünglich neuplatonischen Systems. Als ob der Verfasser des Buchs über die Mysterien bei dem Mesopotamischen Mönch des Psellus in die Schule gegangen wäre! — Man könnte höchstens sagen, daß es sehr neuplatonischer Art sei, einen epigonischen Bastard zum Interpreten alter und angestammter Familientradition zu machen. —

4) Zu Seite 43. Man wird bei unserer Schrift zunächst dabei stehen bleiben müssen, daß die Frage des Porphyrius zur Erwähnung der Engel und Erzengel Anlaß gab. Diese Frage lautete, wie sich denn die Erscheinungen von Engeln und Erzengeln unterscheiden ließen. Man muß sich also diese Erscheinungen als möglich gedacht haben, sei es in Folge theurgischer Handlungen, sei es ohne diese. Woher nun Porphyrius, der Verfasser unserer Schrift und andere Neuplatoniker dies adoptirt haben, läßt sich mit Verweisung auf christliche Lehren, wie Brucker (hist. phil. II. p. 440.) oder Mosheim (dissert. hist. eccl. p. 230 sqq.) thaten, nicht erledigen. Denn einestheils paßt es nicht zu dem sonstigen Verhalten der Neuplatoniker gegen

die christliche Doctrin, anderntheils paßt die christliche Doctrin nicht zur Fragestellung nach dem Unterschiede der Erscheinungen der Engel und Erzengel im Zusammenhang mit theurgischen Handlungen nach heidnischer Lehre*). Es muß ein anderes Bindeglied in der Mitte liegen. Dies um so mehr, als noch Proklus zu einer Erwähnung der ἀρχάγγελοι in mehr alttestamentlichem Sinn bei Porphyrius bemerken zu müssen glaubt: Οὐ δὲ φιλόσοφος ὁ τρόπος οὗτος, ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός. (In Plat. Tim. I. p. 47. vgl. Brucker l. l. II. p. 441.)

---

*) Von dem an sich unbegründeten Vorwurf des apokryphischen κήρυγμα Πέτρου, als wären die Juden λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις (s. Clem. Alex. Strom. VI. p. 635. Orig. T. XIV. in Joann. p. 211.) bis herab auf Augustins Ausruf: Ambiendum mihi fuit ad angelos? Qua prece? quibus sacramentis? cet. (Conf. lib. X. c. 42.) geht eine ganze Kette von Zeugnissen gegen Engelanrufungen und Engelcult nach Vorgang des Apostels Paulus (Col. 2, 18.) durch die Kirche. Vgl. Irenac. II. 57. auch angeführt von Euseb. hist. eccl. V. 74; dann Orig. cont. Cels. lib. V. p. 233. lib. VIII. p. 416. 420. Lactantius inst. II. 17. den Ambrosiaster zu Röm. I. T. III. p. 244. Paris. Ausgabe von 1642. Athanas. orat. IV. cont. Arianos: οὐκ ἂν γοῦν εὔξαιτό τις λαβεῖν παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἢ παρά τινος τῶν ἄλλων κτισμάτων, οὐδ' ἂν εἴποι τις· δώῃ σοι ὁ θεὸς καὶ ἄγγελος. Chrysost. homil. IX. in ep. Pauli ad Colossensas: Ὁ διάβολος τὰ τῶν ἀγγέλων ἐπεισήγαγε, βασκαίνων ἡμῖν τῆς τιμῆς· τῶν δαιμόνων τοιαῦται αἱ ἐπῳδαί· κἂν ἄγγελος ᾖ, κἂν ἀρχάγγελος, κἂν τὰ χερουβὶμ, μὴ ἀνέχου. Wie das Concilium von Laodicea (v. J. 344) sich can. 35. gegen den in Phrygien und Pisidien einreißenden Engelcultus aussprach, ist bekannt. Häretiker hießen von ihrem Engelcult her angelici. Epiph. haer. LX. Augustin. de haeres. c. XXXIX. — Die vielbesprochene Stelle bei Iustin. Mart. apolog. 1. §. 6. (opp. ed. 2. Otton. Vol. I. p. 14. sq.) erweist nicht im Geringsten einen von Justin den Christen beigelegten Engelcultus. Im Gegensatz zu dem Vorwurf, sie seien Atheisten, weil sie sich vom Cultus der bösen Dämonen losgemacht und sie nicht für gute Dämonen halten, stellt Justin das hin, worin sich die Christen nicht als Atheisten wissen. Dieser Inbegriff christlicher Gotteserkenntniß muß in diesem Gegensatz als integrirenden Theil die Engel enthalten, welche die Christen nicht mit den Dämonen der Heiden ver-

Dies sagt derselbe Proklus, der doch sonst die ἄγγελοι in sein System aufgenommen hat. (Vgl. z. B. veracia chresteria, quae apparentibus complent angelique et daemones et heroes cet. lib. de decem dubitationibus circa providentiam in Fabric. bibl. gr. ed. Harl. T. IX. p. 399. und in den Excerpten aus περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως μονόβιβλος §. II. bei Fabric. l. l. p. 402.) Welche Basis also Neuplatoniker hatten, die Unterschiede der Erscheinungen von Engeln und Erzengeln in ein compendium theurgiae gentilis, wie Morhof (Polyhist. T. I. lib. 1. p. 87.) die Schrift de mysteriis bezeichnend nennt, ohne Weiteres aufzunehmen, ist mir noch nicht hinlänglich klar. Liegt etwas aus dem Bereich des christlich Genannten in der Mitte, so ist nicht an die Kirche, sondern etwa an gnostische Häretiker zu denken. Dort spielten Engelnamen auch im Zusammenhang mit Magie ihre Rolle, und an ein mit den Neuplatonikern wahlverwandtes Wesen erinnert die Notiz in den Constit. Apostol. lib. VI. c. 16. über οἱ περὶ Σίμωνα (Simon Magus) καὶ Κλεόβιον und ihre Schriften: βάρβαρά τινα ὀνόματα ἐγγράφοντες, καὶ ὡς αὐτοί φασιν, ἀγγέλων, τὸ δ' ἀληθὲς εἰπεῖν, δαιμόνων τῶν αὐτοῖς ὑπηχούντων. Vgl. Tertull. de praescript. haeret. c. 33. Und was sich über die ἀρχάγγελοι in den eclogae Theodoti findet haben als sinnverwandt mit unserer Schrift schon Aeltere bezeichnet. (Vgl. z. B. §. 12. Καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι νοερὸν πῦρ καὶ πνεύματα νοερὰ τὴν οὐσίαν ἀποκεκαθαρμένοι. Φῶς δὲ νοερὸν ἡ μεγίστη προκοπὴ ἀπὸ τοῦ νοεροῦ πυρὸς ἀποκεκαθαρμένου τέλεον, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι, ὁ Πέτρος φησίν. Und vorher §. 10 über die ἀρχάγγελοι πρωτόκτιστοι, welche zwar nicht schlechthin gestalt- oder leiblos seien, aber nicht ὀφθαλμῷ αἰσθητῷ, ἀλλὰ

---

werfen. Dies ist in der Stelle zwar nicht logisch genau, aber in ziemlich unverfänglicher zeugmatischer Verbindung mit dem σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεθα τὸν θεόν so zusammengefaßt: Ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (τὸν ἀληθέστατον καὶ πατέρα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπίμικτόν τε κακίας θεόν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν ἄλλων ἑπομένων (vgl. Joh. I. 52?) καὶ ἐξομοιομένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες.

νοερῷ den Vater sehen, bei welchen, obwohl siebenfach nach dem Beruf geschieden, ἡ ὁμοιότης τῶν πραγμάτων ἑνότητα καὶ ἰσότητα καὶ ὁμοιότητα ἐνδείκνυται.) Auf noch eine andere, und den Neuplatonikern näher liegende, Quelle würde das hinweisen, was Gale nach Damascius von der vierten Götterklasse der chaldäischen Theologie berichtet, welche θεοὶ ἀρχαγγελικοὶ geheißen habe. Allein ich erinnere mich der Stelle nicht und bedaure, sie bis jetzt nicht gefunden zu haben. Ἀρχάγγελος kommt übrigens auch in den ächten Schriften Jamblich's bei Stobäus ecl. phys. p. 1064. vor.

5) Zu S. 59. Sehr instructiv für die astrologischen Beobachtungen jener Zeit, namentlich des Mondes, ist das dem Maximus Epirota (Lehrer des Julian) beigelegte Gedicht περὶ καταρχῶν (de electionum auspicio) mit der lateinischen Uebersetzung von Rentdorf abgedruckt in Fabric. bibl. gr. (ed. vet.) Vol. VIII. p. 415—448, ibid. ed. Harl. T. IX. p. 322—356, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gerhard Leipz. 1820.

6) Zu S. 61. Die in unserer Schrift verworfene Lehre von einem doppelten, individuellen Genius, einem bösen und guten, kommt vereinzelt, wie bei Servius zu Virgils Aeneide, unter den Römern vor, und ist vielleicht auch etruskischen Ursprungs (s. Hartung die Religion der Römer I. 35. und Ge. Dennis a. a. O. II. 402).

Die Schulweisheit der spätern Griechen schwankte aber auch in Bezug auf den eigenen Dämon zwischen seltsamen Tiefen und Höhen. So war es z. B. volksmäßig, wenn auch lächerlich, wenn in Bezug auf den individuellen Dämon, wie den des Sokrates, bei Plutarch die Frage untersucht wird, ob die Stimme dieses Dämons nicht durch Beobachtung gewißer Zeichen, wie das des Niesens (ὁ πταρμός), zu erklären sei, wo dann, wenn Jemand zur Rechten, oder vor, oder hinter Einem nieste, es als günstiges Zeichen, wenn zur Linken, als ungünstiges Zeichen gegolten habe (Plut. de gen. Socr. p. 296. opp. T. VIII.). Denn, so heißt es dort, man wisse von Sokrates, daß er die angeblichen Göttererscheinungen für Aufschneidereien erklärt, dagegen sorgfältig sich erkundigt habe, wenn Jemand eine Stimme gehört haben wollte (ibid. p. 325.). Wenn nun zuletzt diese Ansicht verworfen wird, so ist die dafür eintretende Deutung wieder sehr verschieden von der unserer Schrift, aber immer noch mehr der volksmäßigen naheſtehend, obgleich sie verklärend. Hienach gehen die Stimmen der Dämonen durch die ganze Welt, aber klingen nur in denen wieder,

welche einen ungetrübten Sinn und eine stille Seele haben*). Da sei es auch nicht zu verwundern, noch unglaublich, wenn die göttliche Einwirkung nicht blos im Schlaf, sondern auch wachen Sinnes erfolge. Und die Gedanken der Dämonen gäben sich nicht in Worten und Namen kund, sondern erleuchteten wie mit einem Glanze die, welche dies Licht, kraft des besondern, ihnen einwohnenden dämonischen Lichtes, zu fassen vermöchten (p. 328. 330). Das hängt mit der allgemeinen Anschauung Plutarch's von der Seele, als dem geschicktesten Organ göttlicher Einwirkung, zusammen. Vgl. z. B. Sept. sap. conv. p. 623. opp. Vol. VI: *Καθάπερ σῶμα πολλὰς μὲν ἐξ αὐτοῦ κινήσεις ἔχει, τὰς δὲ πλείστας καὶ καλλίστας ἀπὸ ψυχῆς, οὕτως αὖ πάλιν ἡ ψυχὴ τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη πράττει, τὰ δὲ τῷ θεῷ παρέχει χρωμένῳ κατευθύνειν καὶ τρέπειν ἑαυτήν, ἥ βούλοιτο, πάντων ὀργάνων εὐπρεπέστατον οὖσα.* Dasselbe findet sich auch in andern, dem Plutarch unzweifelhaft angehörigen, Schriften wie de Pyth. orac. und de anim. procreat. vgl. Ritter Gesch. der Philos. Th. IV. S. 509 fg.

Von Plotin aber berichtet Porphyrius in dessen Lebensbeschreibung, es habe sich bei der Beschwörung seines Dämon in einem Tempel der Isis herausgestellt, daß er nicht einen Dämon, sondern einen Gott zum Genoßen habe (*κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα, θεὸν ἐλθεῖν, καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους, ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον* — der beschwörende Aegyptische Priester — *εἰπεῖν· Μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα, καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν σύνοντα*). Später läßt dem Plotin Porphyrius den höchsten Gott erscheinen (*ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος*), mit welchem er, Porphyrius, selbst einmal im acht und sechzigsten Lebensjahre zur Vereinigung gelangt sein will. So wenig genügte dem spätern Platonismus der eigene Dämon, dessen Kundgebung noch Plutarch im Zeichen des Niesens suchen ließ.

7) Zu S. 68. Die privaten Versuche, in allerlei Weise die Zukunft zu erforschen und Mantik zu treiben, mußten in der antiken Welt in dem

*) Vgl. Ammian. Marcellin. XXI. 14. docentque (genii) majora, si senserint puras (animas) et a colluvione peccandi immaculata corporis societate discretas.

Maße zunehmen, als die öffentlichen Orakel zu schweigen anfingen. Das unumwundenste und der Zeit nach der Schrift de mysteriis nächstfolgende Zeugniß, daß die Orakel gänzlich verstummt seien, legt meines Wissens aus den Heiden Libanius ab. Dieser sagt in der an Theodosius, wahrscheinlich im Jahre 379, gehaltenen Rede *περὶ τῆς Ἰουλιανοῦ τιμωρίας* §. 2: *Οὐδὲν γὰρ ἔδει σε νῦν βουλῆς οὐδὲ συμβούλων ἀνθρώπων, παρ' αὐτῶν τῶν Θεῶν τῆς περὶ τῶν συμφερόντων γνώμης ἀφικνομένης. Ἐπεὶ δὲ τὰ μὲν σεσίγηκε καὶ πεποίηκεν ἀτυχεστέραν τὴν γῆν, εἰς δὲ ἀνθρωπίνους ἦκε λογισμοὺς ἡ τῶν συμφερόντων εὕρεσις, ἀνάσχου μου περὶ τῆς παρούσης κακοπραγίας λέγοντος.* Vgl. übrigens Nägelsbach die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens S. 188 fg.

8) Zu S. 85. In Bezug auf das Verbrennen von Blättern und Wurzeln kennt zwar auch Porphyrius (de abst. II. 5.) den Begriff des: *διὰ τοῦ πυρὸς ἀπαθανατίζειν τοῖς θεοῖς τὰς τιμάς.* Aber nicht in Bezug auf Thieropfer, die er ja überhaupt verwirft. Was aber Porphyrius sonst als dreifachen Grund des Opfers aufführt, wenn er sagt: *Τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμήν, ἢ διὰ χάριν, ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν* (de abst. II. 24.), das wird eben in unserer Schrift als unwürdige Vorstellung des gemeinen Menschenverstandes verworfen. — Die dem Immateriellen und Göttlichen verwandte Natur des Feuers findet sich übrigens auch anderwärts hervorgehoben. *Μᾶλλον αὐτὸ (τὸ πῦρ) εἴδει ἀναλογοῦν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ὕλῃ.* Simplic. *φυσικ. ἀκροάσ.* *Ἀριστοτ. ὑπόμνημα* LI. Fol. 44. So sagt auch Porphyrius a. a. O.: *Τούτοις (τοῖς θεοῖς) γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον φυλάττομεν ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὡς μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον.* Man denke an die Stoische und Heraklit'sche Lehre von der Feuernatur Gottes (vergl. Ritter Gesch. der Philosophie Th. III. S. 582 fg.) und das in unserer Schrift vom *θεῖον πῦρ* Gesagte.

9) Zu Seite 89. Es war ganz consequent, daß Porphyrius auch das Gelüsten des geschlechtlichen Triebes verwarf. Aber er verwarf es nicht in dem Sinne, in welchem auch das göttliche Gesetz sagt: Du sollst Dich nicht lassen gelüsten. Es war ihm als Regung der an sich unreinen Materie verwerflich. Es sollte die damalige, sittlich ganz verfaulte Zeit damit gebeßert werden, daß man Geschlechtsgemeinschaft überhaupt Verunreinigung nannte und so die faulen Gewissen noch fauler und ungewißer machte. So wollte es aber die Consequenz des

in der Schule geltenden obersten Satzes. Diesem zufolge galt als Reinheit Unvermischtheit mit dem Entgegengesetzten; Vermischung war Befleckung (*ἁγνείαν ἐτίθεντο οἱ ἱεροὶ πρὸς τοὐναντίον ἀμιξίαν, μολυσμὸν δὲ τὴν μίξιν*). Daraus zog man denn die weiteren Folgerungen. Sie sind in ihrer Durchführung zu charakteristisch, als daß sie nicht, wenigstens im Urtext, hier stehen sollten. *Διὸ καὶ τὰ ἀφροδίσια μιαίνει. Σύνοδος γὰρ θήλεος καὶ ἄῤῥενος καὶ κρατηθὲν μὲν τὸ σπέρμα ψυχῇ παρέσχε μίασιν τῇ πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίᾳ, μὴ κρατηθὲν δὲ τῇ νεκρώσει τοῦ παρατεθέντος. Ὁ δὲ πρὸς ἄρσενα ἀρσένων, καὶ ὅτι εἰς νεκρὸν, καὶ ὅτι παρὰ φύσιν* u. s. w. (De abstin. IV. 20.). Das waren die Dämme, welche jene Schule gegen die Bestialität der heruntergekommenen Culturvölker aufführen wollte! —

10) Zu S. 99. Die Ueberspannung und Unnatur der neuplatonischen Heiligung drückt sich in dem Worte aus, mit welchem sie folgerichtig das Ziel derselben bezeichneten. Sie nannten es: Zur Leiblosigkeit (*ἀσωματία*) gelangen *). War ja doch eben der Leib das einzige Hinderniß bei dem Kampf der Menschen um Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Und die Sinnlichkeit oder richtiger Sinnenhaftigkeit (*ἡ αἴσθησις*), welche doch wiederum neben der Kraft des Gedächtnißes als Zeichen der Vernunftbegabtheit (*λογική*) genannt wird (Porph. de abstin. III. 1.), dünkte ihnen die eigentliche Metropole der uns innewohnenden fremden Ansiedelung von Leidenschaften. So bildete sich ihnen jenes Postulat, welches recht eigentlich das zur Unwahrheit verkehrte Zerrbild der apostolischen Lehre vom Kampf des Geistes (*πνεῦμα*) mit dem Fleisch (*σάρξ*) genannt werden muß. Wer auf dem Weg des Heils bleiben wollte, der sollte den Gesetzen des Leibes (*σῶμα*) nicht folgen, die gewaltthätig seien und den Gesetzen des Geistes (*νοῦς*) widerstritten. Denn wenn man ohne Hehl die Wahrheit reden wolle, so gebe es keine andere Weise, das Ziel der Vollendung zu erreichen, als die, daß man, an Gott sich klammernd, von den Klammern des Leibes und von den durch ihn in die Seele

*) Wie im Eingang der vita Plotini Porphyrius sagt: *Πλωτῖνος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη*, so berichtet Eunapius von Porphyrius: *Τότε σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε.* Plotin feierte deßhalb auch nie seinen Geburtstag.

kommenden Lüsten sich losreiße. Denn durch Werke und Thaten komme uns das Heil, nicht durch das bloße Hören von Worten. Nun wird zwar zugegeben, daß man mit allen möglichen Reinigungen des Leibes und der Seele kaum der göttlichen Gemeinschaft würdig werde, nicht einmal der Götter, welche einzelnen Theilen des Weltganzen vorstehen, geschweige denn jenes Gottes, welcher über dem All steht und erhaben auch über die leiblose Natur ist. Mit besonderer Begabung und einem besonders reinen und heiligen Leben gelinge es. Aber je ferner von allem, was materiell heißt, der Allvater in Einfachheit, Reinheit und Selbstgenugsamkeit dastehe, um so mehr müße der, welcher sich ihm nahe, rein und heilig sein, und müße (im geraden Gegensatz zum evangelischen Heilsweg) vom Leib anheben und von da bei dem Inneren aufhören, um an jedem Theile und allen insgesammt die einem jeden seiner Natur nach eignende Reinigkeit herzustellen. —

So redet Jener, welchen die Sage zum Lehrer des Verfassers unserer Schrift macht. Wir haben absichtlich seiner Sätze hier gedenken wollen, weil sie, mit dem Inhalt unseres Buchs verglichen, nicht blos der Entstehungszeit unserer Schrift nach, sondern auch nach der Schule, aus welcher die Schrift stammt, ein schlagendes Beispiel darbieten, wie rasch auf unwahre und unnatürliche Ueberspannung laxe und unsittliche Concessionen folgen. Man vergleiche zu obiger Darstellung Porphyr. de abstin. I. 31. 33. 56. 57.

11) Zu S. 101. Proklus (lib. II. in Tim. p. 117.) führt bekanntlich Jamblich als den an, welcher nach Hermes den Ursprung der Materie aus Gott gelehrt habe. Er sagt: *Ἰάμβλιχος ἱστόρησεν, ὅτι καὶ Ἑρμῆς ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται.* Bei Proklus gewinnt aber diese Lehre zugleich im Gegensatz zu denen, welche die Materie *τὸ πρώτως κακὸν καὶ αὐτοκακόν* nannten, die ganz bestimmte Gestalt, in welcher er die Materie (*τὸ πρῶτον ἀόριστον*) und den Leib zu den *γεννήματα θεοῦ* zählt, und die Materie nur ein dem untersten Grade nach von dem *αὐταγαθόν* abstehendes nannte. S. die exc. aus dessen *περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως μονόβιβλος* in der Uebers. des Guil. de Morbeka sect. III. Da muß dann freilich das ganze Schwergewicht in die Lehre fallen: Animas peccasse, antequam in materiam detruderentur. Ibid. Denn ist die Materie nicht bös, so fallen auch die bösen Dämonen weg. Sect. II.

12) Zu S. 101. Aus dem fruchtlosen Ringen nach Erkenntniß des Ursprungs und des Wesens des Bösen kam die neuplatonische Schule so wenig, als irgend eine andere Schule der antiken Welt heraus. Der Schwierigkeit der Frage wohl bewußt, rufen sie umsonst den Beistand ihrer Götter an. *Ζεῦ καὶ Ἄπολλον, καὶ ὅστις ἄλλος θεὸς μαντικὸς καὶ κηδεμὼν τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλης, δεομένοις εἴπατε, τίς κακῶν ἀρχή, τίς αἰτία, πῶς φυλαξόμεθα, πῶς λάθωμεν;* (Max. Tyr. dissert. XLI, 3.). Sie bleiben an negativen Bestimmungen haften. Das Böse ist das Nicht-Seiende, die Scheinexistenz, das Form- und Maßlose, in seinem subjectiven Bestand und seiner Beziehung auf das Subject: Beraubung (privatio) des Guten und Mangel, indem das von Aussen Kommende den Gegensatz zu dem rechten auf sich selbst gestellt sein, der Selbstgenugsamkeit, bildet und hervorruft. Das Wesen des Kreatürlichen, welches eben nicht durch sich selbst bedingt ist, wird ihnen selbst zum Bösen, und somit auch die Befreiung vom Bösen consequent zur Vergottung, zum unkreatürlichen auf sich selbst gestellt sein. In solchen Gedanken bewegt sich z. B. Plotin, wenn er vom Wesen und Ursprung des Bösen handelt. *Οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἐστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι, οἷον εἴδός τι τῶν μὴ ὄντων ὂν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι. Μὴ ὂν δὲ οὗ τι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος, οὐχ οὕτως δὲ μὴ ὄν, ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. — — Ἤδη γὰρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ, οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον, καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας, καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν, καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐταρκὲς, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστὼς, παμπαθὲς, ἀκόρητον, πενία παντελὴς καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα.* Ennead. I. lib. 8. 3. p. 73. An dieser bedürftigen Scheinexistenz participirt nun die vergängliche Leiblichkeit, die ihrerseits Formung der an sich form- und maßlosen, nicht in der Freiheit der Selbstbestimmung und Selbstbegränzung stehenden Materie ist. *Σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν, ἂν οὐ πρῶτον, εἴη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδός τι οὐκ ἀληθινόν. Ἐστέρηταί τε ζωῆς, φθείρεῖ τε ἄλληλα, φθορᾷ τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος, ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν*

αὐτῆς ἐνέργειαν, φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέουσα, δεύτερον κακόν. Ennead. I. lib. 8. 4. p. 74. Ἔστω δὲ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν· τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλείψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν. Ibid. c. 8. p. 78. Die Seele aber, indem sie auf dieses leibliche Werden eingeht, von der äußern Naturnothwendigkeit sich bestimmen läßt und mit dem Maßlosen und nicht durch sich selbst Seienden mischt, unterliegt jener Beraubung und jenem Mangel, kraft deßen sie unfreiwillig unter die Herrschaft des Bösen kommt. Μέμικται (ἡ ψυχὴ) ἀμετρίᾳ καὶ ἄμοιρος γίγνεται εἴδους τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος· σῶματι γὰρ ἐγκέκραται, ὕλην ἔχοντι. Ibid. c. 4. p. 74 Ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Ibid. c. 12. p. 80. Ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις. Στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις. Ibid. c. 11. p. 79. Das ist die ἄκρατος ἔλλειψις, die ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ (vgl. p. 74. 79.), und daher kommen die ἀκούσια παθήματα (p. 74.), indem ὁ νοῦς εἴσω αὐτοῦ τὸ αὐτοῦ καταλιπὼν φῶς καὶ οἷον ἔξω αὐτοῦ προελθών, εἰς τὰ μὴ αὐτοῦ ἐλθών, μὴ ἐπαγόμενος τὸ ἑαυτοῦ φῶς, ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἐστιν, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον. Ibid. c. 9. p. 79. Ὁρᾶν κωλύεται (ἡ ψυχὴ) καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοπεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι, καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακή, ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτὴν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς Ibid. c. 4. p. 74. Vgl. Procl. comment. in Alcibiad. pr. ed. Creuz. p. 280. Τὸ μὲν γὰρ κακὸν πᾶν ἔξωθεν καὶ ἐπείσακτόν ἐστι τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἔνδοθεν. Denn der Mensch ist nicht selbst das Princip des Bösen, es ist vor ihm da. Οὐ θετέον ἡμᾶς ἀρχὴν κακῶν εἶναι, κακοὺς παρ' αὐτῶν ὄντας, ἀλλὰ πρὸ ἡμῶν ταῦτα Plotin. Ennead. I. lib. 8. c. 5. p. 75. Fragt man nun aber, warum es denn so sein müsse, so erfährt man nur, daß eben mit Nothwendigkeit das All aus Gegensätzen bestehen müße. Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ δὲ πᾶν· ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὔσης. Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης. Καὶ ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἥκει ἀγαθά· τὰ δὲ κακὰ ἐκ „τῆς ἀρχαίας φύσεως", τὴν ὅλην λέγω τὴν ὑποκειμένην οὔπω κοσμηθεῖσαν.

Ibid. c. 7. p. 77. Die Befreiung von dem Gegensatz kommt eben dann dem Menschen auch nur dadurch, daß man sich auf das immaterielle Innere zurückzieht. *Κρατεῖν τῷ μὴ ἐνύλῳ ἐν αὐτοῖς ὄντι.* Ibid. c. 5. p. 75. *Τὸ ἄϋλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, καὶ αὕτη ἡ βούλησις ἡ κυρία καὶ ἐφ' ἑαυτῆς οὖσα, καὶ εἴ τι ἐπιτάξειε πρὸς τὰ ἔξω, ἐξ ἀνάγκης.* Ennead. VI. lib. 8. c. 6. p. 740. Aber indem nun die Frage nach dem Wesen dieses Innern und seinem Zusammenhange mit Gott entsteht, erhebt sich die weitere Frage, ob nicht zuletzt doch das rechte durch sich selbst Bestimmtsein ein Bestimmtsein durch einen Andern und Höhern sei, worauf aus dieser Schule z. B. Olympiodorus unter Berufung auf Plato mit dem entschiedensten Ja antwortet. *Οὐ μόνον ἐλεύθερα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἀλλὰ καὶ ἀρχική· ἡ γὰρ ἀρετὴ συνάπτει ἑαυτὴν θεῷ, τῷ πάντων ἄρχοντι, ἡ δὲ κακία τῇ ὕλῃ ὑπὸ πάντων ἀρχομένῃ καὶ ἐσχατιᾷ οὔσῃ. Τί οὖν; οὐ δουλεύει θεῷ ὁ σπουδαῖος; Ἡ δουλεία αὕτη κρείττων ἐστὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τῇ τοιαύτῃ ἄρχει τῶν ἄλλων. Ἄμεινον γὰρ τὸ τοιοῦτο ἑτεροκίνητον τοῦ αὐτοκινήτου.* In Plat. Alcib. pr. commentar. p. 231. Vgl. früher p. 123: *Τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἄνωθεν ἐφήκει τοῖς καθ' ἀρετὴν ζήσασι· τοῖς γὰρ ἐπιτηδείους ἑαυτοὺς ποιήσασιν ἡ θεόθεν ἔλλαμψις παραγίνεται, ἥτις εὐδαιμονικά ἐστι, καὶ κρεῖττον τὸ τοιοῦτον ἑτεροκίνητον τοῦ αὐτοκινήτου· κρεῖττον γὰρ τὸ θεόθεν ἄγεσθαι, ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ.* (S. auch p. 93. 123. 281.) Dies nun war der Punkt, wo auch die theurgische Auffassung der Schrift de mysteriis an die Sätze der Schule sich anschließen konnte. Und dies um so leichter, da man die Vorstellung leugnete, als habe man sich diese dämonische oder göttliche Ein- und Mitwirkung wie etwas nur von außen Kommendes zu denken. *Τὸ γὰρ ἑαυτὸν δι' ἑαυτοῦ καθαίρειν τὸν δεόμενον τῆς τοιαύτης βοηθείας δαιμονίας ἔργον ἐστὶ δυνάμεως. Οὐ γὰρ ἔξωθεν εἰς ἡμᾶς δρῶσιν οἱ δαίμονες, ἀλλ' οἷον ἐκ πρύμνης ἔνδοθεν κατευθύνουσιν, οὐδὲ ὡς τὰ σώματα καθαίρουσι τὰ φύσιν ἑτεροκίνητον λαχόντα, ἀλλ' ὡς αὐτοκινήτους ἐξιῶνται.* Procl. in Plat. Alcib. pr. comment. p. 281.

13) Zu S. 104. Die Tragweite gewißer allgemeiner Obersätze versteht die Menge in der Regel nur, wenn es an die praktischen Folgerungen geht. So ging es in Bezug auf die Lehre, nach welcher der Be-

griff des Einen und Ganzen im Gegensatz zu dem Vielen und den Theilen mit dem Unterschied von Gut und Bös identificirt wurde. Man hatte die Schlinge um den Hals, wenn man ihn annahm, und verstand die Gefahr erst, wenn man die Nutzanwendung zog, hienach auch dem Mein und Dein zu entsagen. Und doch war es ganz richtig argumentirt, wenn unter den Neuplatonikern Proklus sagt: *Διὰ τί οὖν παρ᾽ ἀνθρώποις μεριστῶς ταῦτα σπουδάζεται; Διότι ζωὴν ἔχουσιν ἔνυλον καὶ πρὸς τὸ μερικὸν ἀποτείνονται τοῦ ὅλου ἀποστάντες. Διὰ γὰρ τοῦτο τὸ ἐμὸν καὶ οὐκ ἐμὸν πολὺ παρ᾽ αὐτοῖς, ἕνωσις δὲ καὶ κοινωνία ζωῆς ἐκλέλοιπεν.* Procl. in Timae. lib. 1. p. 14.

14) Zu S. 108. Da die von Juden weiland geübte Kunst des „Tisch-Aufgehens" vielleicht nicht sehr bekannt ist, mag für Tischkünstler von heute kurz berichtet werden, wie diese Kunst im 17. Jahrhundert zur öffentlichen Kunde gelangte, wie sie geübt wurde und für was man sie ansah. Ein aus Osterberg bei Memmingen gebürtiger Jude, Namens Samuel Friedrich Brentz, war Christ geworden und im Jahre 1610 nach Feuchtwangen übergesiedelt. Vier Jahre nach diesem Umzug erschien von ihm eine Schrift unter dem Titel: „Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg" zu Oettingen, weßhalb er auch unter dem Zunamen Oettinger vorkommt. In dieser Schrift erhob er viele Anschuldigungen gegen seine früheren Glaubensgenossen. Darunter war auch die, daß sie mit Zauberei das „Tischaufgehen" bewirkten. Was man sonst von diesem Brentz weiß und theilweise auch in dieser Schrift bestätigt findet, spricht nicht sehr zu dessen Gunsten. Er scheint ein Mann von nicht lauterer Gesinnung und nicht allzugroßer Wahrheitsliebe gewesen zu sein. Auf die Anschuldigung allein wäre also noch nicht viel zu geben. Aber den Beweis ihrer Richtigkeit lieferte das Zugeständniß des Vertheidigers der Juden. Es war das ein Jude aus Offenhausen, Dsalman, auch Salomo, Zebi (צבי) genannt. Die Apologie führte den Namen „jüdischer Theriak" und kam in Hannover 1615 heraus. In der judendeutschen Uebersetzung der Schrift, die er auf Verlangen von Christen veranstaltet haben will, nennt er als Anklage dies: „Mier „machen mit Kischuph (Zauberei) den Tisch aufgehen in frölichen „Zeiten und lispern anander schemot schel schedim (Teufelsnamen) „in die Ohren, so geht der Tisch, so mit viel Centnern beladen, in „die Höh." Das Factum des „Tischaufgehens" leugnet er nun gar nicht; aber das werde durch praktische Kabbala bewerkstelligt, und ihre

Bücher bewiesen, „daß die Kabbala durch schemot kedoschim (heilige „Namen) zugeht und nit maaseh schedim (Teufelswerk) is.“ Ferner fährt er fort: „So kann zu diesen Tischaufgehen kein maaseh sche„dim gebraucht werden; denn mir singen köstliche mismorim (Gesänge) „dazu, als: Adon olam jigdal (der Herr der Welt sei erhöht). So „kann kein Teufelswerk leiden, wenn man Gottes gedenkt“ u. s. w. „Was aber durch die Kabbala und schemot H. K. B. H. umalachav „(die Namen des Heiligen, Gesegneten und seiner Engel) zugeht, „das is erlaubt; denn dadurch sieht man die Krafft Gottes, vesehu „kabbala maasit (und das ist praktische Kabbala).*) Und also ge„schieht das Tischaufgehen auch; es wird kein Kischuph hieher ge„braucht.“ Die praktische Kabbala ist aber weiter nichts als ein Mißbrauch der Namen Gottes und seiner Engel zu magischen Zwecken.

Es ist unbekannt, ob dieses offene Geständniß oder irgend etwas Anderes dem Buch große Ungunst von Seiten der Glaubensgenossen des Verfassers zuzog. Gewiß ist, daß er vielfach verfolgt wurde und nach einer Nachricht zuletzt in Regensburg im bittersten Elende starb.

Was der Offenhauser Jude gesteht, giebt nun weder über den äußeren Hergang, noch über die Vorstellung bei den hiebei gebrauchten Mitteln ein anschauliches Bild. Als Ergänzung kann daher jene Erzählung dienen, die sich in dem oben angeführten Briefe des Professors Arnold an Wagenseil findet. Arnold berichtet aus seinem Verkehr mit Juden Folgendes. Ein Fürther Jude habe ihm mitgetheilt, er habe einmal etliche jüdische Studenten (Bachurim), welche aus Würzburg nach Fürth kamen, in seinem Hause gastfreundlich aufgenommen. Diese hätten sich ihm dankbar erweisen und ihm für seine Güte Proben einer Kunst, deren sie sich höchlich rühmten, zeigen wollen. Nun hätten sie auf den Tisch große Steine von etwa vier Centner Gewicht gelegt, auch geboten, die zuschauenden Dienstleute sollten entweder mit auf den Tisch steigen, oder ihre Arme aufstemmen. Darauf hätten sie einen heiligen Namen gesprochen, und der Tisch habe sich in die Höhe gehoben und in Kraft desselben Namens wieder gesenkt. Als dies nun bekannt geworden, sei ihnen die Ausübung dieser Kunst in der Stadt verboten worden. — Auf die Bemerkung Arnold's gegen den Erzähler, daß dies dämonische Kräfte seien, und daß die Juden, welche doch fromme Leute sein wollten, hiemit nichts gemein haben dürften, hätten

*) Der praktische Kabbalist hieß deßhalb baal haschem, Herr des Namens.

sich andere anwesende Juden folgendermaßen geäußert. Die Mitwirkung böser Dämonen sei zuzugeben. Aber jeder von diesen bösen Geistern habe einen guten Engel zum Herrn. Diese guten Engel riefen sie an, daß sie den Bösen Befehl gäben, Dies oder Jenes, was nicht böse sei, schnell auszuführen. Ueberhaupt werde der Name Gottes hiebei nie gemißbraucht, da es sich nur bei solchen Anlässen zur Verherrlichung Gottes herausstelle, daß die bösen Geister im Namen dieses Gottes Gehorsam leisten müßten. — So weit Arnold. Er fügt aber selbst hinzu, wie es ihm wohl bekannt sei, daß andere Juden vor diesem Unwesen ernstlichst gewarnt hätten. Wer über das hier Berichtete, so wie über Kischuph überhaupt nach den im 17. u. 18. Jahrhundert vorhandenen Meinungen und Enthüllungen mehr wissen will, kann neben Jo. Wulfer theriaca judaica ad examen revocata Norimb. 1681. 4., Joh. Christ. Wagenseil zum talmudischen Tractat Sota, Joh. Christ. Wolf bibl. hebr. P. I. 358 sq. p. 1116 sq., vergleichen: Schudt. Memorabil. P. II. lib. 6. c. 31. p. 210 sq., die Beschwörungsformeln, gefunden beim Rabbiner Hirsch Fränkel in Ansbach, publicirt Ansb. 1713 fol., auch in den electa juris publici T. VI. P. IV. p. 225 sqq. Joh. Ernst Flörcke j. u. D. commentatio de crimine conjurationis spirituum cet. Jenae 1721. 4. u. A.

Druck von Dr. C. Wolf & Sohn.

Deacidified using the Bookkeeper proces
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Jan. 2005
PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATIO
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 013 772 342 6